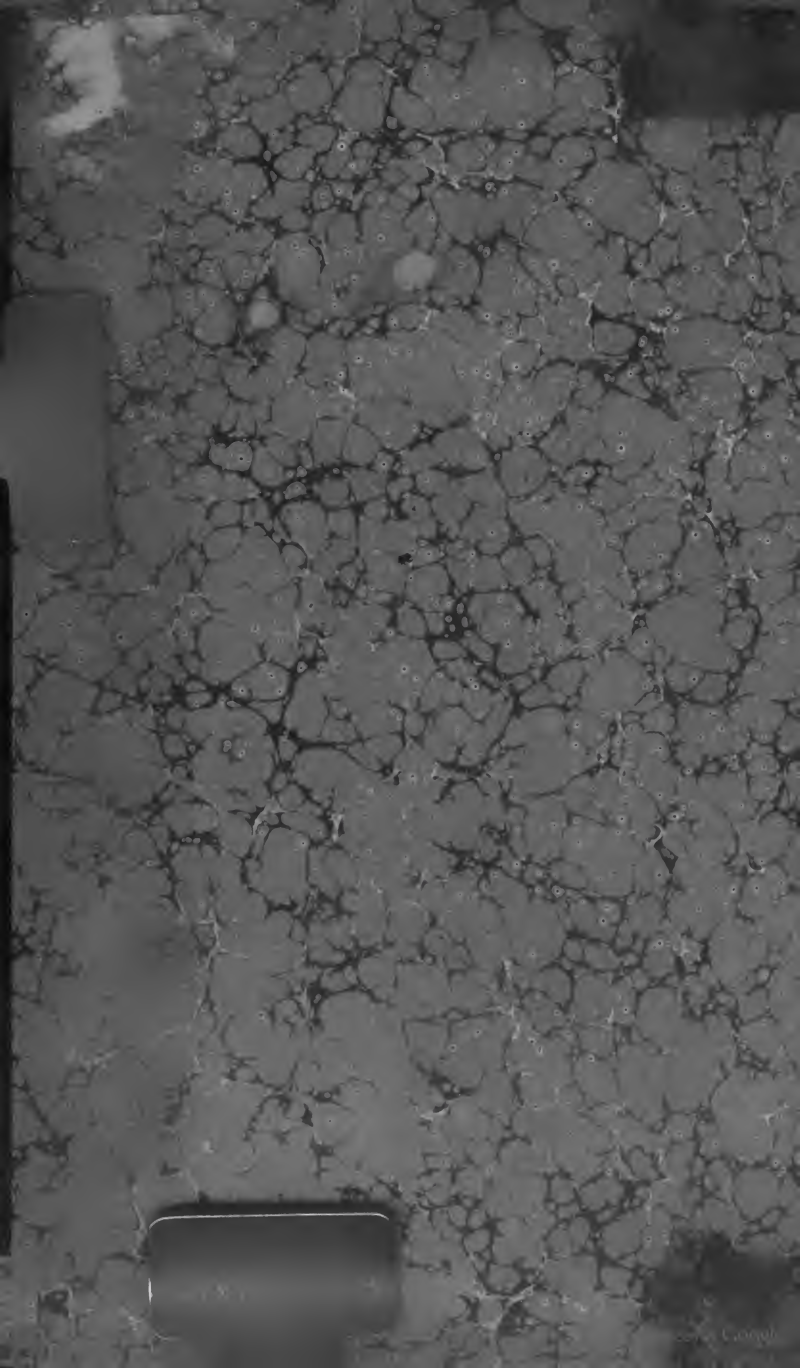
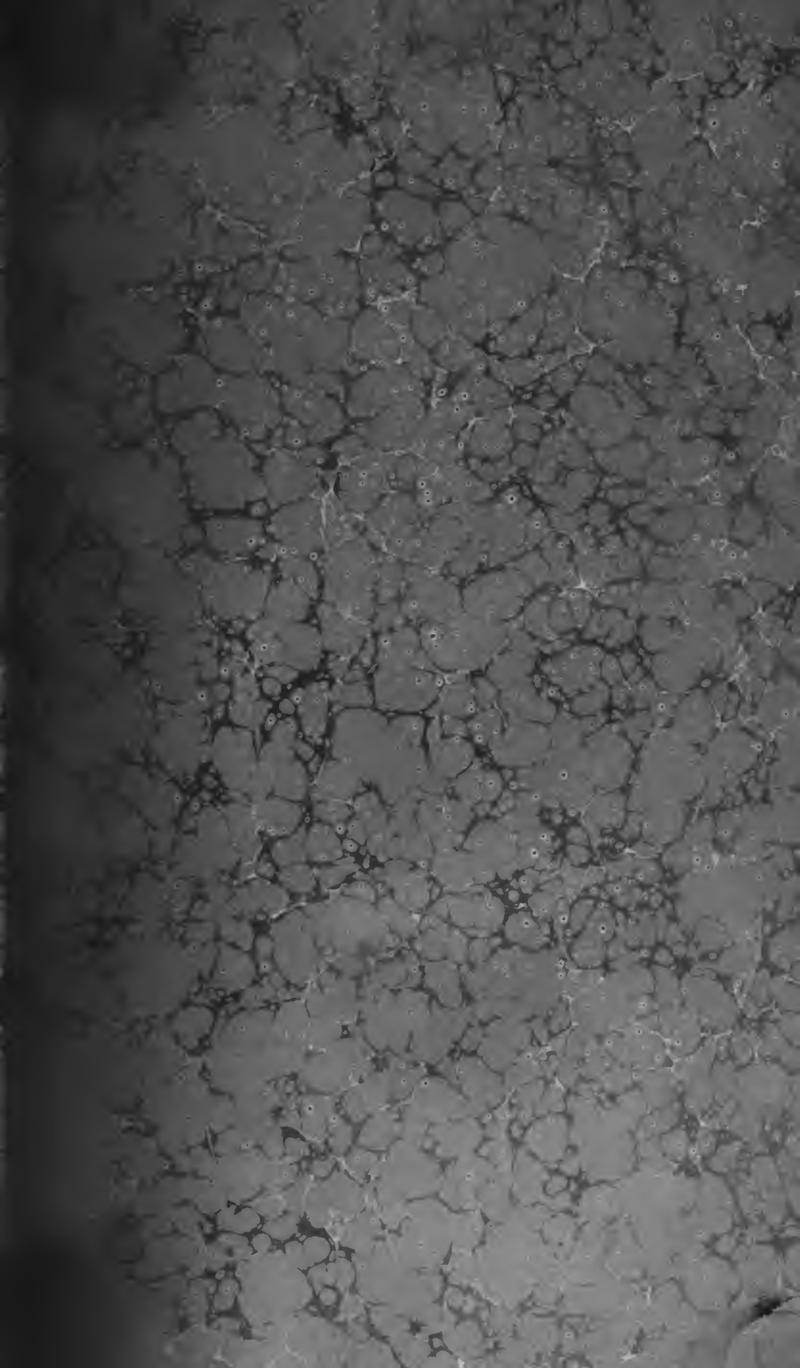
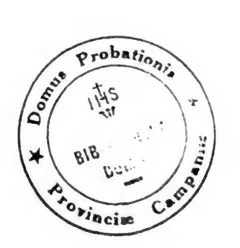
LA KABBALE: OU, LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DES HÉBREUX

Adolphe Franck








Domus Probationis
Provinciæ Campaniæ
IHS
BIB

LA KABBALE

OU LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DES HÉBREUX



IMPRIMERIE DE J. BELIN-LEPRIEUR FILS, 11, RUE DE LA MONNAIE.

LA KABBALE

OU

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DES HÉBREUX

Par AD. FRANCK

PROFESSEUR-AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE ROYAL DE CHARLEMAGNE

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE

RUE PIERRE-SARRAZIN, 12

1843

PRÉFACE.

Une doctrine qui a plus d'un point de ressemblance avec celles de Platon et de Spinosa; qui, par sa forme, s'élève quelquefois jusqu'au ton majestueux de la poésie religieuse; qui a pris naissance sur la même terre et à peu près dans le même temps que le christianisme; qui, pendant une période de plus de douze siècles, sans autre preuve que l'hypothèse d'une antique tradition, sans autre mobile apparent que le désir de pénétrer plus intimement dans le sens des livres saints, s'est développée et propagée à l'ombre du plus profond mystère : voilà ce que l'on trouve, après qu'on les a épurés de tout alliage, dans les monuments originaux et dans les plus anciens débris de la Kabbale [1]. Dans un temps où l'histoire de la philosophie

1. C'est le mot hébreu קבלה (*Kabbalah*) qui, comme l'indique le radical קבל exprime l'action de recevoir : une doctrine reçue par tradition. Au contraire, le mot *massore*, מסורה, désigne l'action de transmettre : une doctrine transmise par tradition. L'orthographe que nous avons adoptée, et qui est depuis longtemps en usage en Allemagne (Kabbale au lieu de cabale), nous a semblé la plus propre

et en général toutes les recherches historiques ont acquis tant d'importance, où l'on paraît enfin disposé à croire que l'esprit humain ne se révèle tout entier que dans l'ensemble de ses œuvres, il m'a semblé qu'un tel sujet, considéré d'un point de vue supérieur à l'esprit de secte et de parti, pourrait exciter un intérêt légitime, et que les difficultés mêmes dont il est hérissé, l'obscurité qu'il présente dans les idées comme dans le langage, seraient, pour celui qui oserait l'aborder, une promesse d'indulgence. Mais ce n'est point par cette raison seule que la kabbale se recommande à l'attention de tous les esprits sérieux; il faut se rappeler que, depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'au milieu du XVIIe, elle a exercé sur la théologie, sur la philosophie, sur les sciences naturelles et sur la médecine, une influence assez considérable; c'est véritablement son esprit qui inspirait les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, les Cornelius Agrippa, les Paracelse, les Henry Morus, les Robert Fludd, les Van Helmont et jusqu'à Jacob Boehme, le plus grand de tous ces hommes égarés à la recherche de la science universelle, d'une science unique destinée à nous montrer dans les profondeurs les plus reculées de la nature divine l'essence véritable et l'enchaînement de toutes choses. Moins hardi qu'un critique moderne dont nous parle-

à rendre la prononciation du terme hébreu. C'est aussi celle que Raymond-Lulle dans son livre *de Auditu Kabbalistico* recommande comme la plus exacte.

rons bientôt, je n'oserais point prononcer ici le nom de Spinosa.

Je n'ai pas la prétention d'avoir fait la découverte d'une terre entièrement inconnue. Je dirai, au contraire, qu'il faut des années pour parcourir tout ce qui a été écrit sur la kabbale, depuis l'instant seulement où ses secrets furent trahis par la presse. Mais, que d'opinions contradictoires, que de jugements passionnés, que de bizarres hypothèses et, en général, quel chaos indigeste dans cette foule de livres hébreux, latins ou allemands, publiés sous toutes les formes et sillonnés de citations en toutes les langues ! Et remarquez bien que le désaccord ne se montre pas seulement dans l'appréciation des doctrines qu'il s'agissait de faire connaître ou devant le problème si compliqué de leur origine ; il éclate d'une manière non moins sensible dans l'exposition elle-même. On ne saurait donc regarder comme inutile un travail plus moderne, qui, prenant pour base les documents originaux, les traditions les plus accréditées, les textes les plus authentiques, ne dédaignerait pas ce qu'il y a de bon et de vrai dans les recherches antérieures. Mais, avant de commencer l'exécution de ce plan, je crois nécessaire de mettre sous les yeux du lecteur une appréciation rapide de chacun des ouvrages qui ont fait naître l'idée et qui contiennent, dans une certaine mesure, les éléments de celui-ci. On se fera ainsi une notion plus juste de l'état de la science sur cet obscur sujet et de la tâche que nos de-

vanciers nous ont laissée. Tel est le vrai but de cette préface.

Je ne parlerai pas des kabbalistes modernes qui ont écrit en hébreu ; leur nombre est si considérable, les caractères qui les distinguent individuellement ont si peu d'importance et, sauf quelques rares exceptions, ils pénètrent si peu dans les profondeurs du système dont ils se disent les interprètes, qu'il serait fort difficile et non moins fastidieux de les faire connaître chacun séparément. Il suffira de savoir qu'ils se partagent en deux écoles qui furent fondées presque en même temps dans la Palestine, vers le milieu du XVIe siècle, l'une par Moïse Corduero[1], et l'autre par Isaac Loria[2], regardé par quelques juifs comme le précurseur du Messie. Tous deux, malgré l'admiration superstitieuse qu'ils inspirent à leurs disciples, ne sont pourtant que des commentateurs sans originalité. Mais le premier, sans

1. Son nom s'écrit en hébreu ר״ משה קורדואירו et peut-être faut-il prononcer Cordovero. Il était d'origine espagnole et florissait vers le milieu du XVIe siècle, à Séphath dans la Galilée inférieure. Son principal ouvrage a pour titre : *le Jardin des Grenades* פרדס רמונים, in-f°, Cracovie. Il a composé aussi un petit traité de morale mystique, appelé le *Palmier de Déborah* (תמר דבורה), Mantoue, 1623, in-8°.

2. Son nom s'écrit en hébreu ר״ יצחק אשכנזי ou, par abréviation, האר״י. Il est mort également à Séphath, en 1572. A part quelques traités détachés dont l'authenticité est loin d'être constatée, il n'a rien publié lui-même. Mais sous ce titre : *l'Arbre de Vie* (עץ חיים), son disciple Chaïm Vital a réuni toutes ses opinions en un seul corps de doctrine.

pénétrer bien loin dans leur esprit, se tient assez près du sens propre, de la signification réelle des monuments originaux; le second s'en écarte presque toujours pour donner carrière à ses propres rêveries, véritables songes d'un esprit malade, *ægri somnia vana.* Je n'ai pas besoin de dire lequel des deux j'ai le plus souvent consulté. Cependant, je ne puis m'empêcher de faire la remarque que c'est le dernier qui l'emporte dans l'opinion.

J'écarterai aussi les écrivains qui n'ont parlé de la kabbale qu'en passant, comme Richard Simon [1], Burnet[2], Hottinguer [3]; ou qui, bornant leurs recherches à la biographie, à la bibliographie et à l'histoire proprement dite, ne font guère que nous indiquer les sources où il faut puiser, par exemple Wolf[4], Basnage[5], Bartolocci [6]; ou enfin qui se sont contentés de résumer, quelquefois de répéter, ce que d'autres avaient dit avant eux. Tels sont, par rapport à notre sujet, l'auteur de l'*Introduction à la philosophie des Hébreux* [7], et les historiens modernes de la philosophie, qui tous

1. *Histoire critique du V. Testament,* tom. Ier, ch. 7.

2. *Archæolog. philosoph.,* ch. 4.

3. *Thes. philolog.,* et dans ses autres écrits. — *Discursus gemaricus de incestu,* etc.

4. *Bibliotheca hebraïca;* Hamb., 1721, 4 vol. in-4°.

5. *Histoire des Juifs;* Paris et La Haye.

6. *Magna Bibliotheca rabbinica,* 4 vol. in-f°.

7. *J. F. Buddeus, Introductio ad Historiam philosophiæ Hebræorum;* Halæ, 1702 et 1721, in-8°.

ont copié plus ou moins Brucker, comme Brucker lui-même avait mis à contribution les dissertations plus néoplatoniciennes et arabes que kabbalistiques du rabbin espagnol Abraham Cohen Irira [1]. Après toutes ces éliminations, il me reste encore à parler d'un assez bon nombre d'auteurs qui ont fait de la doctrine ésotérique des Hébreux une étude plus sérieuse, ou à qui du moins il faut accorder le mérite de l'avoir tirée de l'obscurité profonde où elle était restée enfouie jusqu'à la fin du xve siècle.

Le premier qui ait révélé à l'Europe chrétienne le nom et l'existence de la kabbale, c'est un homme qui, malgré les écarts de son ardente imagination, malgré la fougue désordonnée de son esprit enthousiaste, et peut-être par la puissance même de ces brillants défauts, a imprimé aux idées de son siècle une vigoureuse impulsion : nous voulons parler de Raymond-Lulle. Il serait difficile de dire jusqu'à quel point il était initié à cette science mystérieuse, et quelle influence elle a exercée sur ses propres doctrines. Je me garderai d'affirmer, avec un historien de la philosophie [2], qu'il y a puisé la croyance à l'identité de Dieu et de la nature. Mais il est

1. Irira ou Héréra appartient au xviie siècle. Son principal ouvrage, *Porte des Cieux* (Porta cœlorum) a été composé en espagnol, sa langue maternelle, puis traduit en hébreu, et enfin en latin, par l'auteur de la *Kabbalah denudata*. Il en sera encore une fois question un peu plus bas.

2. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, tom. VIII, p. 837.

certain qu'il s'en faisait une idée très élevée, la regardant comme une science divine, comme une véritable révélation dont la lumière s'adresse à l'âme rationnelle[1]; et peut-être est-il permis de supposer que les procédés artificiels, mis en usage par les kabbalistes pour rattacher leurs opinions aux paroles de l'Écriture, que la substitution, si fréquente parmi eux, des nombres ou des lettres aux idées et aux mots, n'ont pas peu contribué à l'invention du *grand art*. Il est digne de remarque que plus de deux siècles et demi avant l'existence des deux écoles rivales de Loria et de Corduero, dans le temps même où certains critiques modernes ont voulu placer la naissance de toute la science kabbalistique, Raymond-Lulle fasse déjà la distinction des kabbalistes anciens et des kabbalistes modernes[2].

L'exemple donné par le philosophe majorquin demeura longtemps stérile; car, après lui, l'étude de la kabbale retomba dans l'oubli, jusqu'au moment où Pic de la Mirandole et Reuchlin vinrent répandre quelque

1. Dicitur hæc doctrina *Kabbala* quod idem est secundùm Hebræos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitùs revelatæ animæ rationali..... Est igitur Kabbala habitus animæ rationalis ex rectà ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino consequutivè divina scientia vocari debet. (*de Auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium*; Strasbourg, 1651.

2. *Ib. supr.* — Quant à l'opinion à laquelle nous faisons allusion, elle sera longuement discutée dans la première partie de ce travail.

lumière sur une science dont on ne connaissait jusqu'alors, hors du cercle des adeptes, que l'existence et le nom. Ces deux hommes, également admirés par leur siècle pour la hardiesse de leur esprit et l'étendue de leurs connaissances, sont pourtant loin d'être entrés dans toutes les profondeurs et dans toutes les difficultés du sujet. Le premier a tenté de réduire à un petit nombre de propositions[1] dont il n'indique pas la source, entre lesquelles on aperçoit difficilement quelque rapport, un système aussi étendu, aussi varié, aussi conséquent, aussi fortement construit que celui qui fait l'objet de nos recherches. Il est vrai que ces propositions étaient, dans l'origine, des thèses destinées à être soutenues en public et développées par l'argumentation. Mais, dans l'état où elles nous sont parvenues, leur brièveté autant que leur isolement les rend inintelligibles, et ce n'est pas assurément dans quelques digressions plus étendues, disséminées au hasard dans les œuvres les plus diverses, que l'on trouvera l'unité, les développements, les preuves de fidélité qu'on est en droit d'exiger dans une œuvre de cette importance. Le second, moins emporté par son imagination, plus systématique et plus clair, mais aussi d'une érudition moins étendue, n'a malheureusement pas su puiser aux

1. *Conclusiones cabalisticæ*, *numero* XLVII, *secundum secretam doctrinam sapientium Hebræorum,* etc. tom. Ier, pag. 54 de ses Œuvres, édit. de Bâle. Elles furent publiées pour la première fois, à Rome, en 1486.

sources les plus abondantes et les plus dignes de sa confiance. Pas plus que l'auteur italien qui, né après lui [1], l'avait cependant devancé dans cette carrière, il ne cite les autorités sur lesquelles il s'appuie; mais il est facile de reconnaître en lui l'esprit peu critique de Joseph de Castille [2] et du faux Abraham ben Dior, un commentateur du XIVe siècle, qui mêla à ses connaissances kabbalistiques les idées d'Aristote et tout ce qu'il savait de la philosophie grecque, interprétée par les Arabes [3]. En outre, la forme dramatique adoptée par Reuchlin n'est ni assez précise ni assez sévère pour un tel sujet, et ce n'est pas sans une sorte de dépit qu'on le voit passer à côté des questions les plus importantes pour établir, sur quelques vagues analogies, une filiation imaginaire entre la kabbale et la doctrine de Pythagore. Il veut que le fondateur de l'école italique ne soit qu'un disciple des kabbalistes, à qui il devrait, non

1. Reuchlin est né en 1455, et Jean Pic de la Mirandole en 1463.

2. En hébreu, יוסף גיקטילא. Il est l'auteur du livre intitulé *La Porte de la Lumière* (שער אורה), que Paul Ricci a traduit en latin, et que Reuchlin a visiblement pris pour base dans son *de Verbo mirifico*.

3. Il est connu sous le nom de ר״א״ב״ד״, c.-à-d. Abraham ben David, ou ben Dior. Il a fait sur le *Sepher Jetzirah* un commentaire hébreu qui a été imprimé avec le texte, à Mantoue, en 1562, et à Amsterdam, en 1642. Il a été longtemps confondu, à cause de la similitude du nom, avec un autre kabbaliste bien plus célèbre, mort au commencement du XIIIe siècle, et le maître de Moïse de Léon, à qui l'on a voulu attribuer la composition du Zohar. (*Voir* le Journal de théologie judaïque de Geiger, t. II, p. 312.)

seulement le fond, mais aussi la forme symbolique de son système et le caractère traditionnel de son enseignement : de là des subtilités et des violences qui défigurent également les deux ordres d'idées que l'on essaie de confondre. Des deux ouvrages qui ont fait la réputation de Reuchlin, un seul, celui qui a pour titre *de Arte Cabbalisticâ*[1], contient une exposition régulière de la doctrine ésotérique des Hébreux : l'autre (*de Verbo mirifico*), qui, en effet, a été publié d'abord[2], n'est guère

1. In-f°; Haguenau, 1517.

2. Bâle, 1494, in-f°. — Ce livre étant d'une extrême rareté et d'un grand intérêt pour l'histoire du mysticisme, j'ai cru devoir en donner ici une idée très sommaire. Ainsi que le *de Arte Cabbalisticâ*, il a la forme d'un dialogue entre trois personnages : un philosophe épicurien appelé Sidonius, un juif nommé Baruch, et l'auteur lui-même, qui a traduit son nom allemand par le mot grec Capnion. Le dialogue se divise en autant de livres qu'il y a de personnages. Le premier livre, consacré à la réfutation de la philosophie épicurienne, n'est guère qu'une simple reproduction des arguments les plus généralement employés contre ce système; aussi ne nous y arrêterons-nous pas davantage.

Le second livre a pour but d'établir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux; que Platon, Pythagore, Zoroastre, ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, et que des traces de la langue hébraïque se retrouvent dans la liturgie et dans les livres sacrés de tous les autres peuples. Enfin l'on arrive à l'explication des différents noms consacrés à Dieu. Le premier, le plus célèbre de tous, le *ego sum qui sum* (אהיה), est traduit dans la Philosophie de Platon par ces mots : τὸ ὄντως ὤν. Le second, que nous traduisons par *Lui* (הוא), c'est-à-dire le signe de l'immutabilité de Dieu et de son éternelle identité, se retrouve également chez le philosophe grec, dans le ταυτὸν, opposé au θάτερον. Dieu, dans l'Écriture sainte, est encore appelé d'un troisième nom, celui du feu (אש). En

qu'une introduction au premier, mais une introduction conçue d'un point de vue personnel, bien qu'elle paraisse un simple développement d'une idée plus ancienne. C'est dans ce livre que, sous prétexte de définir les différents noms consacrés à Dieu, l'auteur donne une libre carrière à son esprit mystique et aventureux; c'est là qu'il veut prouver, d'une manière générale, que toute philosophie religieuse, soit celle des Grecs, soit celle de l'Orient, a son origine dans les livres hébreux;

effet, la première fois qu'il apparut à Moïse sur le mont Oreb, n'était-ce pas sous la forme d'un buisson ardent? n'est-ce pas lui que les prophètes ont appelé le *feu dévorant?* n'est-ce pas de lui encore que parlait saint Jean-Baptiste, quand il disait : « Moi je vous lave dans l'eau, un autre viendra qui vous lavera dans le feu (Math. III, 11)? » Ce feu des prophètes hébreux est le même que l'*éther* (αἰθὴρ) dont il est question dans les hymnes d'Orphée. Mais tous ces noms n'en forment en réalité qu'un seul, qui nous montre la substance divine sous trois aspects différents. Ainsi Dieu se nomme l'Être, parce que de lui émane toute existence; il se nomme le Feu, parce que c'est lui qui éclaire et qui vivifie toutes choses; enfin, il est toujours Lui, il reste éternellement semblable à lui-même au milieu de l'infinie variété de ses œuvres. Comme il y a des noms qui expriment la substance de Dieu, il y en a d'autres qui se rapportent à ses attributs, et tels sont les dix *séphiroth* ou catégories kabbalistiques dont il sera fréquemment question dans ce travail. Mais quand on fait abstraction de tout attribut et même de tous les points de vue déterminés sous lesquels on peut considérer la substance divine, quand on essaie de se représenter l'Être absolu comme retiré en lui-même, et n'offrant plus à notre intelligence aucun rapport définissable, alors il est désigné par le nom qu'il est défendu de prononcer, par le Tétragramme, trois fois saint, c'est-à-dire par le mot *Jehovah* (שם המפרש).

Nul doute que la Tétractys de Pythagore ne soit une imitation du

c'est là aussi qu'il pose les fondements de ce qu'on a appelé un peu plus tard la *Kabbale chrétienne.*

C'est à partir de cette époque que les idées kabbalistiques, devenues l'objet d'un intérêt plus général, commencent à compter sérieusement, non seulement dans les travaux d'érudition, mais dans le mouvement

Tétragramme hébreu, et que le culte de la décade n'ait été imaginé en l'honneur des dix *séphiroth.* On se ferait difficilement une idée de toutes les merveilles que l'auteur sait découvrir ensuite dans les quatre lettres dont se compose en hébreu le mot Jehovah. Ces quatre lettres font allusion aux quatre éléments, aux quatre qualités essentielles des corps (le chaud, le froid, le sec et l'humide), aux quatre principes géométriques (le point, la ligne, le plan, le solide), aux quatre notes de la gamme, aux quatre fleuves du paradis terrestre, aux quatre figures symboliques du char d'Ezéchiel, etc. De plus, chacune de ces lettres considérée à part ne nous offre pas une signification moins mystérieuse. La première (י), qui est aussi le signe du nombre dix, et nous rappelle par sa forme le point mathématique, nous apprend que Dieu est le commencement et la fin de toutes choses; car le point, c'est le commencement, l'unité première, et la décade, c'est la fin de toute numération. Le nombre cinq, exprimé par la seconde lettre (ה), nous indique l'union de Dieu et de la nature; de Dieu, représenté par le nombre trois, c'est-à-dire par la Trinité; de la nature visible représentée, selon Platon et Pythagore, par la dyade. La troisième lettre (ו) est le signe du nombre six. Or, ce nombre, que l'école pythagoricienne avait également en vénération, est formé par la réunion de la monade, de la dyade et la triade, ce qui est le symbole de toutes les perfections. D'un autre côté, le nombre six est aussi le symbole du cube, des solides ou du monde; donc, il faut croire que le monde porte le cachet de la perfection divine. Enfin, la quatrième lettre est la même que la seconde (ה), et par conséquent nous nous trouvons encore une fois en présence du nombre cinq. Mais ici il correspond à l'âme humaine, à l'âme rationnelle, qui tient le milieu entre le ciel et la terre, comme cinq est

scientifique et religieux du XVIe et du XVIIe siècle. C'est alors qu'on voit paraître successivement au jour les deux ouvrages d'Agrippa, les savantes et curieuses rêveries de Postel, le répertoire des kabbalistes chrétiens, publié par Pistorius, les traductions de Joseph Voysin, les recherches de Kircher sur toute l'antiquité

le milieu de la décade, expression symbolique de la totalité des choses.

Nous voilà arrivé au troisième livre, dont le but est de démontrer par les mêmes procédés les principaux dogmes du christianisme. Aussi est-il placé tout entier dans la bouche de Capnion; car, c'est sur les ruines de la philosophie sensualiste ou exclusivement païenne, et sur les traditions prétendues kabbalistiques dont Baruch a été l'interprète dans le livre précédent, qu'il s'agit d'élever maintenant l'édifice de la théologie chrétienne. Quelques exemples suffiront, je l'espère, pour donner une idée de la méthode que suit ici l'auteur, et de la manière dont il y rattache ses vues générales sur l'histoire de la religion. Dès le premier verset de la Genèse, « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », il trouve le mystère de la Trinité. En effet, en arrêtant notre attention sur le mot hébreu que nous traduisons par *créer* (ברא); en considérant chacune des trois lettres dont il se compose comme l'initiale d'un autre mot tout à fait distinct du premier, on obtiendra ainsi trois termes qui signifieront le *Père*, le *Fils,* le *Saint-Esprit* (אב־בן־רוח הקרש). Dans ces paroles tirées des psaumes, « La pierre que les architectes avaient méprisée est devenue la pierre angulaire », on trouvera, par le même procédé, les deux premières personnes de la Trinité (אב ׳בן׳אבן). C'est encore la Trinité chrétienne qu'Orphée, dans son hymne à la nuit, a voulu désigner par ces mots : νὺξ οὐρανὸς, αἰθὴρ ; car, cette nuit, qui engendre toutes choses, ne peut être que le Père; ce ciel, cet olympe qui embrasse dans son immensité tous les êtres, et qui est né de la nuit, c'est le Fils; enfin, l'éther, que le poëte antique appelle aussi un *souffle de feu*, c'est le Saint-Esprit. Le nom de Jésus traduit en hébreu (יהשוה), c'est le nom

orientale, et enfin le résumé et le couronnement de tous ces travaux, la *Kabbale dévoilée.*

Il y a deux hommes dans Cornélius Agrippa : l'auteur du livre *de Occultâ Philosophiâ* [1], le défenseur enthousiaste de toutes les rêveries du mysticisme, l'adepte passionné de tous les arts imaginaires, et le sceptique découragé, qui se plaint de *l'incertitude et de la vanité*

même de Jehovah, plus la lettre ש, qui, dans la langue des kabbalistes, est le symbole du feu ou de la lumière, et dont saint Jérôme, dans son interprétation mystique de l'alphabet, a fait le signe de la parole. Ce nom mystérieux est donc toute une révélation, puisqu'il nous apprend que Jésus c'est Dieu lui-même conçu comme lumière et parole, ou le Verbe divin. Il n'y a pas jusqu'au symbole même du christianisme, jusqu'à la croix, qui ne soit clairement désignée dans l'Ancien Testament, soit par l'arbre de vie que Dieu avait planté dans le paradis terrestre, soit par l'attitude suppliante de Moïse, quand il lève les bras au ciel pour demander le triomphe d'Israël dans sa lutte contre Amalec, soit enfin par ce bois miraculeux qui, dans le désert de Marah, changea l'eau amère en eau douce. Dans la pensée de Reuchlin Dieu s'est manifesté aux hommes sous différents aspects pendant les trois grandes périodes religieuses que l'on distingue ordinairement depuis la création; et à chacun de ces aspects correspond dans l'Écriture un nom particulier qui le caractérise parfaitement. Sous le règne de la nature, il s'appelait le *Tout-Puissant* (שדי), ou plutôt le fécondateur, le nourricier des hommes : tel est le Dieu d'Abraham et de tous les patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation de Moïse jusqu'à la naissance du christianisme, il s'appelle le *Seigneur* (אדני), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous le règne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur (יהשוה). Ce point de vue ne manque pas de vérité et de grandeur.

1. Cologne, 1533, in-8°, et 1531.

des sciences[1]. Ce n'est certainement pas le premier, comme on pourrait le croire, qui a rendu le plus de services à l'étude de la kabbale. Tout au contraire, en perdant de vue le côté métaphysique, c'est-à-dire l'essence même et le fond réel de ce système, en s'attachant seulement à la forme mystique et la développant jusqu'à ses dernières conséquences, jusqu'à l'astrologie et à la magie, il n'a pas peu contribué à en détourner, même à leur insu, les esprits graves et sérieux. Mais Agrippa sceptique, Agrippa revenu de tous ses enivrements, et rendu en quelque sorte à l'usage de la raison, a compris la haute antiquité des idées kabbalistiques, et les rapports qu'elles présentent avec les diverses sectes du gnosticisme[2]; c'est lui aussi qui a signalé la ressemblance qui existe entre les attributs divers reconnus par les kabbalistes, autrement appelés les dix *séphiroth* et les *dix noms mystiques* dont parle saint Jérôme dans sa lettre à Marcella[3].

Postel est le premier, que je sache, qui ait traduit en latin le plus ancien, et il faut ajouter le plus obscur monument de la kabbale; je veux parler du livre de la

1. *De Incertitudine et vanitate scientiarum;* Col., 1527; Paris, 1529; Anvers, 1530.

2. Ex hoc cabalisticæ superstitionis judaïco fermento prodierunt, puto, Ophitæ, Gnostici et Valentiniani hæretici, qui ipsi quoque cum discipulis suis græcam quamdam cabalam commenti sunt, etc. *De Vanitat. scient.*, c. 47.

3. *De Occultâ Philosoph.*, lib. III, c. XI.

Création (*Sepher ietzirah*[1]), attribué par une tradition fabuleuse, tantôt au patriarche Abraham, tantôt à Adam lui-même. Autant qu'il est permis de juger de cette traduction, dont l'obscurité égale au moins celle du texte, elle nous paraît généralement fidèle. Mais il faut renoncer à recueillir le moindre fruit des commentaires dont elle est suivie, et où l'auteur, se faisant l'apôtre d'une nouvelle révélation, fait servir son érudition si féconde et si riche, à justifier les écarts d'une imagination déréglée. On attribue aussi à Postel une traduction inédite du Zohar, que nous avons vainement cherchée parmi les manuscrits de la Bibliothèque royale.

Pistorius s'était proposé un but plus modeste et plus utile, celui de réunir en un seul recueil tous les écrits publiés sur la kabbale, ou pénétrés de son esprit; mais il s'est arrêté, on ne sait pourquoi, à la moitié de son œuvre. Des deux énormes volumes dont elle devait se composer dans l'origine, l'un était consacré à tous les ouvrages kabbalistiques écrits en hébreu, et par conséquent sous l'influence du judaïsme; l'autre aux kabbalistes chrétiens, ou, pour me servir des paroles mêmes de l'auteur, « à ceux qui, faisant profession de christianisme, se sont toujours distingués par une vie pieuse et honnête, et dont les écrits, pour cela même, ne sauraient être repoussés comme des extravagances judaï-

1. *Abrahami patriarchæ liber Jezirah, ex hebræo versus et commentariis illustratus à Guilelmo Postello*; Paris, 1552, in-16.

ques[1]. » C'était une sage précaution contre les préjugés du temps. Cependant, ce dernier volume est le seul qui ait paru[2]. Il contient, outre la traduction latine du Sepher ietzirah et les deux ouvrages de Reuchlin dont nous avons déjà parlé, un commentaire mystique et tout à fait arbitraire sur les thèses de Pic de la Mirandole[3], une traduction latine de l'ouvrage de Joseph de Castille, qui a servi de base au *de Verbo mirifico*, et enfin divers traités de deux auteurs juifs que l'étude de la kabbale a conduits tous deux à se convertir au christianisme : l'un est Paul Ricci (Paulus Riccius), médecin de l'empereur Maximilien Ier, l'autre, le fils du célèbre Abravanel, ou Jehoudah Abravanel, plus connu sous le nom de Léon l'Hébreu. Ce dernier, par ses *Dialogues d'amour*[4], dont il existe dans notre langue plusieurs traductions[5], mériterait sans doute une place distin-

1. *Scriptores collegi qui christianam religionem professi, religiosè honestèque vixerunt et quorum proptereà libros, tanquam judaïcam delirationem, detestari nemo potest.* Præf., p. 2.

2. *Artis cabalisticæ, h. e. reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, tom. I; Basil., 1587, in-f°.

3. *Archangeli Burgonovensis interpretationes in selectiora obscurioraque Cabalistarum dogmata.* Ib. supr.

4. Ils ont été écrits en italien sous ce titre : *Dialoghi de amore, composti per Leone medico, di natione hebreo et di poi fatto christiano.* Rome 1535, in-4°, et Venise 1541. Cependant il est à remarquer qu'il est cité par Irira, sous le nom de Rabi Jehoudah Abarbanel, parmi les philosophes juifs : *philosophorum nostratium.* (*Irir. Porta cœl. dissert.* II, ch. 2.)

5. L'une est de Sarrasin, l'autre de Pontus de Thiard et une troisième du seigneur du Parc.

guée dans une histoire générale du mysticisme; mais son œuvre ne se rattachant qu'indirectement à la kabbale, il suffit de rappeler ici quelle en est la source, et de montrer, en passant, sous une de leurs faces les plus importantes, les idées dont on a tiré de semblables conséquences. Ricci, beaucoup plus occupé de la forme allégorique que du fond mystique des mêmes traditions, se contente de suivre de loin les traces de Reuchlin, et cherche à démontrer comme lui, par des procédés kabbalistiques, toutes les croyances essentielles du christianisme. Tel est le caractère de son principal ouvrage, qui a pour titre : *de l'Agriculture céleste*[1]. Il est aussi l'auteur d'une introduction à la kabbale[2], où il se borne à résumer, sous une forme assez rapide, les opinions déjà exposées par ses devanciers. Mais il ne fait pas comme eux remonter jusqu'aux patriarches, jusqu'au père du genre humain, les traditions dont il est l'interprète; il lui suffit de croire qu'elles existaient

1. *De cœlesti Agriculturâ.* Il se compose de quatre livres : le premier est une réfutation des philosophes qui repoussent le christianisme comme contraire à la raison; le deuxième est dirigé contre le judaïsme moderne, contre le système thalmudique, et tend à démontrer, par une interprétation symbolique de l'Écriture, que tous les dogmes chrétiens sont dans l'Ancien Testament; le troisième a pour but de concilier les opinions qui divisent le christianisme, en leur faisant à chacune leur part, et de les appeler toutes à l'unité catholique; dans le quatrième seulement il est question de la kabbale et du parti qu'on en peut tirer pour la conversion des Juifs.

2. *Isagoge in Cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabalistica.*

déjà quand Jésus-Christ est venu prêcher sa doctrine, et qu'elles avaient préparé les voies à la nouvelle alliance ; car, ces milliers de juifs qui ont accueilli la foi de l'Évangile, sans abandonner la loi de leurs pères, n'étaient pas autre chose, selon lui, que les kabbalistes du temps[1].

Je veux seulement nommer ici Joseph Voysin, dont le plus grand mérite envers la kabbale est d'avoir traduit assez fidèlement du *Zohar* plusieurs textes relatifs à la nature de l'âme[2], et je me hâte d'arriver à des travaux plus importants, au moins par l'influence qu'ils ont exercée.

Le nom de Kircher ne peut pas être prononcé sans une profonde vénération. C'était une encyclopédie vivante de toutes les sciences ; du moins aucune n'est-elle restée complétement en dehors de son érudition prodigieuse, et il y en a plusieurs au nombre desquelles on compte principalement l'archéologie, la philologie et les sciences naturelles, qui lui doivent d'importantes découvertes. Mais il est connu que ce savant homme ne brille pas par les qualités qui font le critique et le philosophe, et qu'il est même parfois d'une crédulité peu

1. ... Cabala cujus præcipui (haud dubiè) fuêre cultores primi hebræorum Christi auditorum et sacram ejus doctrinam atque fidei pietatem amplectentium, æmuli tamen paternæ legis. *De Cœlest. Agricult.*, l. IV, ad init.

2. *Disputatio cabalistica R. Israel filii Mosis de animâ*, etc. *adjectis commentariis ex Zohar* ; Paris, 1635.—Sa *Theologia Judæorum* n'apprend rien sur la kabbale.

commune. Tel est le caractère qu'il montre surtout dans son exposition de la doctrine des kabbalistes[1]. Ainsi il ne doute pas un instant qu'elle n'ait été d'abord apportée en Égypte par le patriarche Abraham, et que de là elle ne se soit répandue peu à peu dans le reste de l'Orient, se mêlant à toutes les religions et à tous les systèmes de philosophie. Mais en même temps qu'il lui reconnaît cette autorité imaginaire et cette fabuleuse antiquité, il la dépouille de son mérite réel : les idées originales et profondes, les croyances hardies qu'elle renferme, les plus curieux aperçus sur le fond de toute religion et de toute morale, sont entièrement perdus pour sa faible vue, frappée seulement de ces formes symboliques dont l'usage et l'abus semblent être dans la nature même du mysticisme. La kabbale est pour lui tout entière dans cette grossière enveloppe, dans ses mille combinaisons des lettres et des nombres, dans ses chiffres arbitraires, enfin dans tous les procédés plus ou moins bizarres au moyen desquels, forçant les textes sacrés à lui prêter leur appui, elle trouvait un accès dans des esprits rebelles à toute autre autorité qu'à celle de la Bible. Les faits et les textes que j'ai rassemblés dans ce travail se chargeront de détruire ce point de vue étrange et me dispensent de m'y arrêter plus longtemps. Je dirai seulement que Kircher,

1. *Œdipus Ægyptiacus*, tom. II, part. 1. — Cet ouvrage a été publié à Rome, de 1652-1654.

ainsi que Reuchlin et Pic de la Mirandole, n'a connu que les ouvrages des kabbalistes modernes, dont le grand nombre, en effet, s'est arrêté à une lettre morte et à des symboles vides de toute idée.

Il n'existe pas aujourd'hui, sur le sujet qui nous occupe, une œuvre plus complète, plus exacte, plus digne de notre respect par les travaux et les sacrifices dont elle est le fruit, que celle du baron de Rosenroth, ou la *Kabbale dévoilée*[1]. On y trouve, accompagnés d'une traduction généralement fidèle, des textes précieux, entre autres, les trois plus anciens fragments du *Zohar*, c'est-à-dire du monument le plus important de la kabbale; et à défaut de textes, elle nous offre des analyses étendues ou des tables très détaillées. Elle renferme aussi, ou de nombreux extraits, ou des traités tout entiers des kabbalistes modernes, une sorte de dictionnaire qui nous prépare à la connaissance des choses, encore plus qu'il ne donne celle des mots; et enfin, sous prétexte, et peut-être dans l'espoir sincère de convertir au christianisme les adeptes de la kabbale, l'auteur a réuni tous les passages du Nouveau Testament qui offrent quelque ressemblance avec leur doctrine. Il ne faut pas cependant se faire illusion sur le caractère de ce grand ouvrage : il ne répand pas plus de lumière que ceux qui l'ont précédé, sur l'origine,

1. *Kabbala denudata*, seu Doctrina Hebræorum transcendentatis, etc., tom. II; Solisb., 1677, in-4°, tom. II, liber Zohar restitutus; Francf., 1684, in-4°.

sur la transmission de la kabbale et l'authenticité de ses plus anciens monuments. Vainement aussi l'on y chercherait une exposition régulière et complète du système kabbalistique; il contient seulement les matériaux qui doivent entrer et se fondre dans une œuvre pareille; et même, à le considérer uniquement sous cette face, il n'est pas au-dessus des atteintes de la critique. Quoique beaucoup trop sévère dans ses expressions, ce n'est pas sans justice que Buddé l'appelle « une œuvre obscure et confuse, où le nécessaire, et ce qui ne l'est pas, l'utile et le superflu, sont confondus pêle-mêle dans un même chaos [1].» Il aurait pu facilement, grâce à un meilleur choix, être plus riche sans avoir plus d'étendue. En effet, pourquoi n'avoir pas laissé à leur place, c'est-à-dire, dans le recueil même de ses œuvres, les rêveries de Henri Morus, qui n'ont rien de commun avec la théologie mystique des Hébreux? J'en dirai autant de l'ouvrage prétendu kabbalistique d'Irira. Ce rabbin espagnol, d'ailleurs remarquable par son érudition philosophique, ne s'est pas contenté de substituer aux vrais principes de la kabbale les modernes traditions de l'école d'Isaac Loria [2], mais il trouve encore le secret de les défigurer en y mêlant les idées de

1. Confusum et obscurum opus, in quo necessaria cum non necessariis, utilia cum inutilibus, confusa sunt, et in unum velut chaos conjecta (*Introd. ad Phil. hebr.*).

2. Il se dit lui-même de cette école, ayant eu pour maître Israël Serug, le disciple immédiat de Loria (*Porta cœlor., dissert.* IV, c. 8).

Platon, d'Aristote, de Plotin, de Proclus, d'Avicenne, de Pic de la Mirandole, en un mot, tout ce qu'il sait de la philosophie grecque et arabe. C'est lui principalement, sans doute à cause de l'ordre didactique de ses dissertations et de la précision de son langage, que les historiens modernes de la philosophie ont pris pour guide dans leur exposition de la kabbale; et qu'on s'étonne après cela si l'on a si souvent attribué à cette science une origine toute récente, ou si l'on y a cru voir une pâle imitation, un plagiat mal déguisé d'autres systèmes parfaitement connus! Enfin, puisque l'auteur de la *Kabbala denudata* n'a pas voulu s'en tenir aux sources les plus anciennes, et nous faire connaître, par des citations plus nombreuses, tout ce qu'il y a encore d'originalité et de faits intéressants enfouis dans le Zohar, pourquoi cette prédilection pour les commentaires d'Isaac Loria, dont un homme en jouissance de sa raison ne soutient pas la lecture? Les sacrifices et les laborieuses veilles qu'il en a coûté, de l'aveu même de l'auteur, pour produire au jour ces stériles chimères, n'auraient-ils pas été employés plus utilement à cette longue chaîne de kabbalistes encore trop ignorés, qui commence à Saadiah, aux environs du xe siècle, et finit avec le xiiie, à Nachmanide? On aurait eu ainsi sous les yeux, en y comprenant celles qui composent le Zohar, toute la suite des traditions kabbalistiques, depuis le moment où l'on commença de les écrire, jusqu'à celui où le secret en fut complétement

violé par Moïse de Léon[1]. Si cette tâche était trop difficile, on pouvait au moins consacrer une place aux œuvres si estimées de Nachmanide[2], le défenseur du célèbre Moïse ben Maïmon, et dont les connaissances kabbalistiques inspiraient une si vive admiration, qu'on les disait apportées du ciel par le prophète Elie. Malgré ces lacunes et ces nombreuses imperfections, le consciencieux travail de Rosenroth restera toujours comme un monument de patience et d'érudition; il sera consulté par tous ceux qui voudront connaître les produits de la pensée chez les Juifs, ou qui aimeront à observer le mysticisme sous toutes ses formes et dans tous ses résultats. C'est grâce à la connaissance plus approfondie qu'il a donnée de la kabbale, que cette doctrine a cessé d'être étudiée exclusivement, ou comme un instrument de conversion, ou comme une science occulte. Elle a pris place dans les recherches philosophiques et philologiques, dans l'histoire générale de la philosophie, et dans la théologie rationnelle, qui a essayé d'expliquer à sa lumière quelques passages difficiles du Nouveau Testament.

1. On trouvera sur tous ces noms propres des renseignements suffisamment étendus dans la première partie de ce travail.

2. Nachmanide ou Moïse ben Nachman, appelé par abréviation *Ramban* (רמבן) est né à Grenade, et florissait vers la fin du XIII[e] siècle. Il était médecin, philosophe, et avant tout kabbaliste. Ses principaux ouvrages sont un *Commentaire sur le Pentateuque* (ביאור על התורה), le *Livre de la foi et de l'espérance* (ספר אמונה והבטחון) et la *Loi de l'homme* (תורת אדם).

Le premier que nous voyons marcher dans cette direction, c'est George Wachter, théologien et philosophe distingué, faussement accusé de spinosisme, à cause de l'indépendance de son esprit, et auteur d'une tentative de conciliation entre les deux sciences auxquelles il consacrait un égal dévouement[1]. Voici d'abord à quelle occasion il vint à s'occuper de la kabbale : séduit par ce système, auquel, du reste, il était assez étranger, un protestant de la confession d'Augsbourg se convertit publiquement au judaïsme, et substitua à son véritable nom, Jean-Pierre Speeth, celui de Moses Germanus. Il eut la folie de provoquer Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé : *le Spinosisme dans le judaïsme*[2]. On ne trouvera pas dans cet ouvrage beaucoup de lumière sur la nature et sur l'origine des idées kabbalistiques ; mais il soulève une question du plus haut intérêt : celle de savoir si Spinosa était initié à la kabbale, et quelle influence elle a exercée sur son système. Jusqu'alors c'était parmi les savants une opinion presque générale qu'il existe une très grande affinité entre les points les plus importants de la science des kabbalistes et les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne. Wachter entreprend de démontrer que ces deux ordres d'idées sont

1. L'ouvrage où il poursuit ce but a pour titre : *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ* ; Amst., 1692, in-8°.

2. Amsterdam, 1699, in-12, allemand.

séparés l'un de l'autre par un abîme; car la kabbale, à ses yeux, n'est pas autre chose que l'athéisme, la négation de Dieu et la déification du monde, doctrine qu'il croit être celle du philosophe hollandais, et à laquelle Spinosa aurait seulement donné une forme plus moderne. Nous n'avons pas à rechercher ici si les deux systèmes sont en eux-mêmes bien ou mal appréciés, mais s'il y a quelque réalité dans la succession historique ou dans le rapport de filiation qu'on veut établir entre eux. Les seules preuves qu'on en donne (car je ne compte pas les analogies et les ressemblances plus ou moins éloignées) consistent en deux passages en effet très importants : l'un tiré de l'*Éthique*, et l'autre des lettres de Spinosa. Voici d'abord le dernier : « Quand j'affirme que toutes choses existent en Dieu, et qu'en lui tout se meut, je parle comme saint Paul, comme tous les philosophes de l'antiquité, bien que je m'exprime d'une autre façon, et j'oserai même ajouter, comme tous les anciens Hébreux, autant qu'on peut en juger par certaines traditions altérées de bien des manières [1]. » Évidemment il ne peut être question, dans ces lignes, que des traditions kabbalistiques, car celles que les juifs ont réunies dans le Thalmud ne sont que des ré-

1. Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet (*Epist.* XXI).

cits (*hagada*), ou des lois cérémonielles (*halacha*). Le passage de l'*Ethique* est encore plus décisif. Après avoir parlé de l'unité de substance, Spinosa ajoute : « C'est le principe que quelques-uns d'entre les Hébreux semblent avoir aperçu comme au travers d'un nuage, quand ils ont pensé que Dieu, que l'intelligence de Dieu et les objets sur lesquels elle s'exerce sont une seule et même chose[1]. » On ne saurait se méprendre sur le sens historique de ces paroles si on veut les rapprocher des lignes suivantes, que nous traduisons presque littéralement d'un ouvrage kabbalistique, le commentaire le plus fidèle qui existe sur le Zohar : « La science du créateur n'est pas comme celle des créatures ; car, chez celles-ci, la science est distincte du sujet de la science, et porte sur des objets qui, à leur tour, se distinguent du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la pensée, ce qui pense et ce qui est pensé. Au contraire, le créateur est lui-même, tout à la fois, la connaissance, et ce qui connaît, et ce qui est connu. En effet, sa manière de connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui ; c'est en se connaissant et en se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre substance. Il est le type de tout être, et toutes choses existent en lui sous

1. Hoc quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse (*Eth.* part. II, prop. 7, Schol.).

leur forme la plus pure et la plus accomplie; de telle sorte que la perfection des créatures est dans cette existence même par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur être; et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles déchoient de cet état si parfait et si sublime[1]. » Que faut-il conclure de là? Que les idées et la méthode cartésiennes, que les développements tout à fait libres de la raison, et par-dessus tout, que les aperçus individuels, comme aussi les écarts du génie, ne sont pour rien dans la plus audacieuse conception dont l'histoire de la philosophie moderne puisse nous offrir l'exemple? Ce serait un étrange paradoxe que nous n'entreprendrons même pas de réfuter. D'ailleurs, il est facile de voir, par les citations mêmes sur lesquelles on s'appuie, que Spinosa n'avait de la kabbale qu'une idée sommaire et fort incertaine, dont il a pu reconnaître l'importance après la création de son propre système[2]. Mais, chose étrange! après avoir dépouillé Spinosa de toute originalité au profit de la kabbale, Wachter fait de cette doctrine elle-même un plagiat misérable, une compilation sans caractère à laquelle auraient contribué tous les siècles pendant lesquels elle est res-

1. Moïse Corduero, *Pardes Rimonim*, f° 55, r°.

2. Il connaissait beaucoup mieux les kabbalistes modernes, ou du moins quelques-uns d'entre eux, à qui il ne ménage pas les épithètes injurieuses : *Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui* (*Tract. theol. polit.*, c. IX). Il serait absurde de vouloir appliquer cette phrase aux kabbalistes en général.

tée ignorée, tous les pays où les Juifs ont été dispersés, et par conséquent les systèmes les plus contradictoires. Comment une œuvre pareille serait-elle athée plutôt que théiste? enseignerait-elle le panthéisme plutôt qu'un Dieu distinct du monde? Comment, surtout, aurait-elle pris dans l'*Ethique* l'unité sévère et la rigueur inflexible des sciences exactes? Cependant, il faut rendre à Wachter cette justice, que, dans un second ouvrage sur le même sujet[1], il modifie considérablement ses opinions. Ainsi, pour lui, Spinosa n'est plus l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne[2]. Il avoue naïvement qu'il l'avait jugé d'abord sans le connaître, entraîné par les préjugés et les passions soulevés contre lui[3]. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes l'une de l'autre : la kabbale moderne demeure sous le poids de ses mépris et de son anathème; mais l'ancienne kabbale, qui a duré selon lui jusqu'au concile de Nicée, était une science traditionnelle de l'ordre le plus élevé,

1. *Elucidarius Cabalisticus;* Rome, 1706, in-8°.

2. Non defuerunt viri docti, qui, posthabitâ philosophiâ vulgari, reconditam et antiquissimam Hebræorum sectarentur. Quos inter memorandus mihi est Benedictus de Spinosa, qui ex philosophiæ hujus rationibus, divinitatem Christi atque circa veritatem universæ religionis christianæ agnovit... (*Elucid. Cab.*, præf. pag. 7).

3. *Ib. supr.*, pag. 13.

et dont l'origine se perd dans une antiquité mystérieuse. Les premiers chrétiens, les plus anciens pères de l'Église, n'avaient pas d'autre philosophie[1], et c'est elle qui a mis Spinosa sur la voie de la vérité. L'auteur insiste vivement sur ce point, dont il fait le centre de ses recherches.

Quoique très superficiel dans toute son étendue, et quelquefois fort inexact, ce parallèle entre la doctrine de Spinosa et celle des kabbalistes n'a pas peu contribué à éclairer les esprits sur la vraie signification de cette dernière; je veux parler de son caractère et de ses principes métaphysiques. On fut mis en voie de s'assurer que ce qui avait produit d'abord tant de surprise et de scandale, que l'idée d'un Dieu, substance unique, cause immanente et nature réelle de tout ce qui est, n'était pas un fait nouveau; qu'il avait déjà paru autrefois près du berceau du christianisme, sous le nom même de la religion. Mais cette idée se montre aussi ailleurs, dans une antiquité non moins reculée. Où donc en faut-il chercher l'origine? Est-ce la Grèce ou l'Égypte des Ptolémée qui l'ont donnée à la Palestine? Est-ce la Palestine qui l'a trouvée d'abord? ou bien faut-il remonter plus loin encore dans l'Orient? Telles sont les questions dont on se préoccupa alors; tel est aussi, excepté un petit nombre de critiques uniquement

1. ... Hæc philosophia, ab Hebræis accepta, et sacris Ecclesiæ patribus tantopere commendata, post tempora nicæna mox expiravit. (*Ib. supr.*)

attentifs à la forme, le sens qu'on a toujours attaché depuis aux traditions kabbalistiques. Il ne s'agit plus d'une certaine méthode d'interprétation appliquée à l'Écriture sainte, ni de mystères tout à fait au-dessus de la raison, que Dieu lui-même aurait révélés, soit à Moïse, soit à Abraham, soit à Adam, mais d'une science purement humaine, d'un système représentant à lui seul toute la métaphysique d'un ancien peuple, et par là même d'un grand intérêt pour l'histoire de l'esprit humain. C'est le point de vue philosophique, encore une fois, qui a pris la place de l'allégorie et du mysticisme. Cet esprit ne se montre pas seulement dans l'exposition de Brucker, où il est parfaitement à sa place, mais il paraît dominer généralement. Ainsi, en 1785, une société savante, la Société des antiquités de Cassel, ouvrit un concours académique sur le sujet suivant : « La doctrine des kabbalistes, selon laquelle toutes choses sont engendrées par émanation de l'essence même de Dieu, vient-elle, ou non, de la philosophie grecque ? » Malheureusement la réponse fut beaucoup moins sensée que ne l'était la question. L'ouvrage qui remporta le prix, fort peu connu et peu digne de l'être, ne répand aucune lumière nouvelle sur la nature même de la kabbale; et, quant à l'origine de ce système, il se borne à reproduire les fables les plus discréditées[1].

1. *De la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les kabbalistes*; Riga, 1786, in-8°, en allemand.

Il nous montre les idées kabbalistiques dans les hymnes d'Orphée, dans la philosophie de Thalès et de Pythagore; il les fait contemporaines des patriarchês, et nous les donne sans hésiter pour l'antique sagesse des Chaldéens. On en sera moins surpris quand on saura que l'auteur était de la secte des illuminés, qui, à l'exemple de toutes les associations de ce genre, faisait remonter ses annales jusqu'au berceau même du genre humain[1]. Mais à cette époque, ce qu'on appelle en Allemagne la théologie rationnelle, c'est-à-dire cette manière tout à fait libre d'interpréter l'Écriture sainte, dont Spinosa avait donné l'exemple dans son *Traité théologico-politique*, faisait de la kabbale un fréquent usage. Elle s'en servait, comme je l'ai déjà dit, pour éclaircir divers passages des lettres de saint Paul, relatifs à des hérésies contemporaines. Elle a aussi voulu y trouver l'explication des premiers versets de l'Évangile de saint Jean, et a cherché à la rendre utile, soit à l'étude du gnosticisme, soit à l'histoire ecclésiastique en général[2]. Dans le même temps, Tiedmann et Tennemann viennent lui donner, en quelque sorte, acte de possession de la place que Brucker lui a consacrée le premier dans l'histoire de la philosophie. Bientôt paraît l'école de Hégel, qui ne pouvait manquer de tirer parti d'un système où elle trouvait sous une

1. *Voy*. Tholuck, *de Ortu Cabbalæ*; Hamb., 1837, pag. 3.
2. *Voy*. Tholuck, ouvrage cité, pag. 4.

autre forme quelques-unes de ses propres doctrines. Cependant une réaction ne tarda pas à s'opérer contre cette école à jamais célèbre, et c'est évidemment sous l'influence de ce sentiment que fut écrit l'ouvrage intitulé : *Kabbalisme et Panthéisme*[1]. L'auteur de ce petit livre s'efforce de prouver qu'il n'existe aucune ressemblance entre les deux systèmes dont il entreprend le parallèle, et cela en dépit de l'évidence ; car il arrive souvent que les passages sur lesquels il s'appuie sont diamétralement opposés aux conséquences qu'il en tire. Du reste, très inférieur, pour l'érudition, à la plupart de ses devanciers, malgré l'appareil pédantesque et le luxe de citations dont il lui a plu de s'entourer, il ne se place au-dessus d'eux, ni par la critique des sources, ni par l'appréciation philosophique des idées. Enfin, récemment, un homme qui occupe à juste titre un rang éminent parmi les théologiens et les orientalistes de l'Allemagne, M. Tholuck, a voulu aussi apporter sur ce sujet le tribut de sa science et de sa critique exercée. Mais, comme il ne s'est occupé que d'un point particulier, c'est-à-dire, de l'origine de la kabbale, et que d'ailleurs l'appréciation de ses opinions exige une discussion approfondie, je me suis réservé d'en parler, en temps plus opportun, dans le corps de ce travail. Il en est de même pour tous les écrivains modernes dont

1. *Kabbalismus et Pantheismus*, par M. Freystadt. Kœnigsberg, 1832, in-8°.

les noms, quoiqu'ils eussent mérité une place ici, n'ont pas encore été prononcés.

Tels sont, en substance, les efforts qui ont été faits jusqu'aujourd'hui pour découvrir le sens et l'origine des livres kabbalistiques. Je ne voudrais pas que, frappé seulement de ce qu'ils ont d'incomplet, on en pût conclure que tout est à recommencer. Je suis convaincu, au contraire, que les travaux, et même les erreurs de tant d'esprits distingués, ne peuvent pas être impunément ignorés de quiconque veut étudier sérieusement la même matière. Quand même, en effet, on pourrait aborder sans aucun secours les monuments originaux, il serait toujours nécessaire de connaître à l'avance les interprétations très diverses qu'on leur a données jusqu'à présent; car chacune d'elles correspond à un point de vue assez fondé en lui-même, mais qui devient faux lorsqu'on s'y arrête exclusivement. Ainsi, pour fournir en même temps la preuve de ce que je viens de dire et le résumé de tout ce qui précède, ceux-ci ne considérant dans la kabbale que sa forme allégorique et son caractère traditionnel, l'ont accueillie avec un mystique enthousiasme, comme une révélation anticipée des dogmes chrétiens; ceux-là l'ont prise pour un art occulte, frappés qu'ils étaient des chiffres étranges, des bizarres formules sous lesquelles elle aime à cacher son intention réelle, et des rapports qu'elle établit sans cesse entre l'homme et toutes les parties de l'univers; d'autres, enfin, se sont emparés surtout de son principe

métaphysique, et ont voulu y trouver un antécédent, tantôt honorable, tantôt honteux, de la philosophie de leur temps. On conçoit qu'avec des études partielles et incomplètes, conduites par des préoccupations très diverses, on ait pu trouver tout cela dans la kabbale, sans être précisément en contradiction avec les faits. Mais pour en avoir une idée exacte et découvrir la place qu'elle tient réellement parmi les œuvres de l'intelligence, il ne faut l'étudier ni dans l'intérêt d'un système, ni dans celui d'une croyance religieuse; on s'efforcera seulement, sans autre souci que celui de la vérité, de fournir quelques éléments trop peu connus encore à l'histoire générale de la pensée humaine. C'est le but auquel j'ai voulu atteindre dans le travail qu'on va lire, et pour lequel je n'ai épargné ni le temps ni les recherches.



INTRODUCTION.

Quoiqu'on trouve dans la kabbale un système bien complet sur les choses de l'ordre moral et spirituel, on ne peut cependant la considérer ni comme une philosophie, ni comme une religion : je veux dire qu'elle ne s'appuie, du moins en apparence, ni sur la raison, ni sur l'inspiration ou l'autorité. Elle n'est pas non plus, comme la plupart des systèmes du moyen âge, le fruit d'une alliance entre ces deux puissances intellectuelles. Essentiellement différente de la croyance religieuse, sous l'empire, et, l'on peut dire, sous la protection de laquelle elle a pris naissance, elle s'est introduite dans les esprits comme par surprise, grâce à une forme et à des procédés qui pourraient affaiblir l'intérêt dont elle est digne, qui ne permettraient pas toujours d'être convaincus de l'importance que nous nous croyons en droit de lui attribuer, si, avant de la faire connaître dans ses divers éléments, si, avant d'aborder aucune des questions qui s'y rattachent, l'on n'a indiqué avec quelque précision la place qu'elle oc-

cupe parmi les œuvres de la pensée, le rang qu'elle doit tenir entre les croyances religieuses et les systèmes philosophiques, et enfin, les besoins ou les lois qui peuvent expliquer l'étrangeté de ses moyens de développement. C'est aussi ce que nous allons tenter de faire avec toute la brièveté possible.

C'est un fait attesté par l'histoire de l'humanité entière, que les vérités de l'ordre moral, les connaissances que nous pouvons acquérir sur notre nature, notre destination et le principe de l'univers, ne sont pas d'abord accueillies sur la foi de la raison et de la conscience, mais par l'effet d'une puissance plus active sur l'esprit des peuples, et qui a pour attribut général de nous présenter des idées sous une forme presque matérielle, tantôt celle d'une parole descendue du ciel dans des oreilles humaines, tantôt celle d'une personne qui les développe en exemples et en actions. Cette puissance, universellement connue sous le nom de *Religion* ou de *Révélation,* a ses révolutions et ses lois; malgré l'unité qui règne au fond de sa nature, elle change d'aspect avec les siècles et les pays, comme la philosophie, la poésie et les arts. Mais, en quelque lieu, en quelque temps qu'elle vienne à s'établir, elle ne peut pas sur-le-champ dire à l'homme tout ce qu'il a besoin de savoir, même dans la sphère des devoirs et des croyances qu'elle lui impose, même quand il n'a pas d'autre ambition que celle de la comprendre autant qu'il est nécessaire pour lui obéir. En effet, il y a dans toute religion, et des dogmes

qui ont besoin d'être éclaircis, et des principes dont il reste à développer les conséquences, et des lois sans application possible, et des questions entièrement oubliées, qui, cependant, touchent aux intérêts les plus importants de l'humanité. Une grande activité de la pensée devient nécessaire pour répondre à tous ces besoins, et c'est ainsi que l'intelligence est excitée à user de ses propres forces, par le désir même de croire et d'obéir. Mais cette impulsion est loin de produire partout les mêmes résultats, et d'agir sur tous les esprits de la même manière. Les uns, ne voulant laisser aucune place à l'indépendance individuelle, poussant à ses dernières conséquences le principe de l'autorité, admettent, à côté de la révélation écrite, où l'on ne trouve que les dogmes, les principes et les lois générales, une révélation orale, une tradition, ou bien un pouvoir permanent et infaillible dans ses décisions, une sorte de tradition vivante qui fournit les explications, les formules, les détails de la vie religieuse, et produit par là même, sinon dans la foi, du moins dans le culte et dans les symboles, une imposante unité. Tels sont à peu près, dans toutes les croyances, ceux qu'on nomme les orthodoxes. Les autres, pour remplir ces lacunes et résoudre les problèmes que présente la parole révélée, ne veulent se confier qu'à eux-mêmes, c'est-à-dire, dans la puissance du raisonnement. Toute autre autorité que celle des textes sacrés leur paraît une usurpation, ou, s'ils la

suivent, c'est parce qu'elle est d'accord avec leur sentiment personnel. Mais peu à peu, plus hardies et plus développées, les forces de leur intelligence, leurs facultés de raisonner et de réfléchir, au lieu de s'exercer sur les dogmes religieux, se portent sur eux-mêmes, et ils cherchent dans leur raison, dans leur conscience, ou dans la conscience et dans la raison de leurs semblables, en un mot, dans les œuvres de la sagesse humaine, les croyances qu'autrefois ils se voyaient obligés de faire matériellement descendre du ciel. C'est ainsi que la théologie rationnelle fait bientôt place à la philosophie. Enfin, il est encore dans cette sphère une troisième classe de penseurs, ceux qui n'admettent pas la tradition, à qui, du moins, la tradition ou l'autorité ne peut suffire, et qui cependant ne peuvent ou n'osent employer le raisonnement. D'un côté, ils ont l'âme trop élevée pour admettre la parole révélée dans un sens matériel et historique, dans le sens qui s'accorde avec la lettre et l'esprit du grand nombre; de l'autre, ils ne peuvent croire que l'homme puisse entièrement se passer de révélation, que la vérité arrive jusqu'à lui autrement que par l'effet d'un enseignement divin. De là vient qu'ils n'aperçoivent dans la plupart des dogmes, des préceptes et des récits religieux, que des symboles et des images, qu'ils cherchent partout une signification mystérieuse, profonde, en rapport avec leurs sentiments et leurs idées, mais qui, nécessairement conçue à l'avance, ne peut être trouvée,

ou plutôt introduite dans les textes sacrés, que par des moyens plus ou moins arbitraires. C'est principalement à cette méthode et à cette tendance que l'on reconnaît les mystiques. Nous ne voulons pas dire que le mysticisme ne se soit pas montré quelquefois sous une forme plus hardie; à une époque où les habitudes philosophiques ont déjà pris de l'empire, il trouve, dans la conscience même, cette action divine, cette révélation immédiate qu'il proclame indispensable à l'homme; il la reconnaît, ou dans le sentiment, ou dans certaines intuitions de la raison. C'est ainsi, pour citer un exemple, qu'il a été conçu au xv[e] siècle par Gerson[1]. Mais lorsqu'il faut encore aux idées l'appui d'une sanction extérieure, il ne peut se produire que sous la forme d'une interprétation symbolique de ce que les peuples appellent leurs Saintes Écritures.

Ces trois directions de l'esprit, ces trois manières de concevoir la révélation et de continuer son œuvre, se retrouvent dans l'histoire de toutes les religions qui ont jeté quelques racines dans l'âme humaine. Nous ne citerons que celles qui existent le plus près de nous, que, par conséquent, nous pouvons connaître avec le plus de certitude.

1. *Considerationes de theologiâ mysticâ.* On y trouvera, dès le commencement, cette proposition : *Quod si philosophia dicatur omnis scientia procedens ex experientiis, mystica theologia verè erit philosophia.* Consid. 2[e]. Il va même jusqu'à définir la nature de cette expérience : *Experientiis habitis ad intrà, in cordibus animarum devotarum. Ib.*

Au sein du christianisme, l'Église romaine représente, à leur plus haut degré de splendeur, la tradition et l'autorité. L'application du raisonnement aux matières de la foi, nous la trouvons non seulement dans la plupart des communions protestantes, chez les défenseurs de ce qu'on est convenu d'appeler l'*exégèse rationnelle*, mais aussi chez les philosophes scolastiques qui, les premiers, ont soumis les dogmes religieux aux lois du syllogisme, et ont montré généralement pour les paroles d'Aristote le même respect que pour celles des apôtres. Qui ne voit, enfin, le mysticisme symbolique, avec sa méthode arbitraire et son spiritualisme exagéré, dans toutes les sectes gnostiques, dans Origène, dans Jacques Boehme, et ceux qui ont marché sur leurs traces? Mais aucun autre n'a porté ce système aussi loin, aucun ne l'a formulé avec autant de franchise et de hardiesse qu'Origène, dont le nom se présentera encore sous notre plume. Si nous portons les yeux sur la religion de Mahomet, si, parmi tant de sectes qu'elle a mises au jour, nous nous arrêtons à celles qui nous présentent un caractère bien décidé, nous serons frappés sur-le-champ du même spectacle. Les Sunnis et les Chiis, dont la séparation est plutôt l'effet d'une rivalité de personnes que d'une profonde différence dans les opinions, défendent également la cause de l'unité et de l'orthodoxie; seulement les premiers, pour atteindre à leur but, admettent, avec le Koran, un recueil de traditions, la Sunnah, dont ils tirent leur nom : les autres rejettent

la tradition; mais ils la remplacent par une autorité vivante, par une sorte de révélation continue, puisque l'un des articles les plus essentiels de leur croyance, c'est qu'après le prophète, son apôtre Aly et les imans de sa race sont les représentants de Dieu sur la terre[1]. L'islamisme a eu aussi ses philosophes scolastiques, connus sous le nom de *Mote callemin*[2], et un grand nombre d'hérésies qui semblent avoir uni la doctrine de Pélage à la méthode rationnelle du protestantisme moderne. Voici comment un célèbre orientaliste définit ces dernières : « Toutes les sectes des motazales s'ac-« cordaient, en général, en ce qu'elles niaient en Dieu « l'existence des attributs, et qu'elles s'attachaient par-« dessus tout à éviter tout ce qui semblait pouvoir nuire « au dogme de l'unité de Dieu; en ce que, pour main-« tenir sa justice et éloigner de lui toute idée d'injustice, « elles accordaient à l'homme la liberté sur ses propres « actions, et ne voulaient pas que Dieu en fût l'auteur; « enfin, en ce qu'elles enseignaient que toutes les con-« naissances nécessaires au salut sont du ressort de la « raison; qu'on peut, avant la publication de la loi, et « avant comme après la révélation, les acquérir par les « seules lumières de la raison[3]. »

1. Voyez Maracci, *Prodromus in ref. Alcor.*, tom. IV. — M. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introd.

2. Ce nom a été converti par les rabbins en celui de מדברים, qui signifie *parleurs* ou *dialecticiens*.

3. M. de Sacy, *Introduction à l'Exposé de la religion des Druzes*, p. 37.

Les Karmates, dont l'existence remonte à l'an 264 de l'hégire, ont embrassé le système des interprétations allégoriques et toutes les opinions qui font la base du mysticisme. Si nous en croyons l'auteur que nous avons déjà cité, et qui lui-même ne fait que traduire les paroles d'un historien arabe, « ils appelaient leur « doctrine la science du sens intérieur : elle consiste à « allégoriser les préceptes de l'islamisme, et à substituer « à leur observation extérieure des choses qui ne sont « fondées que sur leur imagination, comme aussi à al- « légoriser les versets de l'Alcoran et à leur donner des « interprétations forcées. » Il existe plus d'un trait d'une intime ressemblance entre cette doctrine et celle que nous avons pour but de faire connaître [1].

Nous arrivons enfin au judaïsme, du sein duquel sont sorties, nourries de son âme et de son suc, les deux croyances rivales que nous avons déjà citées; mais c'est à dessein que nous lui avons réservé la dernière place, parce qu'il nous conduira naturellement à notre sujet.

1. Je n'en citerai ici qu'un seul. Les Karmates soutenaient que le corps de l'homme, quand il est debout, représente un *elif*, quand il est à genoux, un *lam*, et lorsqu'il est prosterné, un *hé*; en sorte qu'il est comme un livre où on lit le nom d'*Allah*. (M. de Sacy, *Introduction à l'Exposé de la religion des Druzes*, pag. 86 et 87.) Selon les kabbalistes, la tête d'un homme a la forme d'un *iod* י, ses deux bras, pendant de chaque côté de la poitrine, celle d'un *hé* ה, son buste celui d'un *vau* ו, et enfin ses deux jambes, surmontées du bassin, celle d'un autre *hé*; de sorte que tout son corps figure le nom trois fois saint de *Jehovah*. Zohar, 2e partie, fol. 42 rect., édit., Mantoue.

Outre la Bible, les juifs orthodoxes reconnaissent encore des traditions qui obtiennent de leur part le même respect que les préceptes du Pentateuque. D'abord transmises de bouche en bouche et dispersées de toutes parts, ensuite recueillies et rédigées par Judas-le-Saint sous le nom de Mischna, puis enfin prodigieusement augmentées et développées par les auteurs du Thalmud, elles ne laissent plus aujourd'hui la moindre part à la raison et à la liberté. Ce n'est pas qu'en principe elles nient l'existence de ces deux forces morales, mais elles les frappent de paralysie en se mettant partout à leur place; elles s'étendent à toutes les actions, depuis celles qui expriment en effet le sentiment moral et religieux jusqu'aux plus viles fonctions de la vie animale. Elles ont tout compté, tout réglé, tout pesé à l'avance. C'est un despotisme de tous les jours et de tous les instants, contre lequel on est inévitablement obligé de lutter par la ruse, lorsqu'on ne veut pas s'en affranchir par la révolte, ou qu'on ne le peut pas en lui substituant une autorité supérieure. Les karaïtes, qu'il ne faut pas confondre avec les saducéens, dont l'existence ne s'est guère prolongée au delà de la ruine du second temple[1], les karaïtes sont en quelque sorte les protestants du judaïsme; ils rejettent la tradition, et ne reconnaissent que la Bible, je veux dire l'Ancien Testament, à l'expli-

1. Peter Beer, *Histoire des sectes religieuses du judaïsme*, 1re part., pag. 149.

cation duquel la raison leur paraît suffire. Mais d'autres, qui, sans cesser d'être croyants, sans cesser d'admettre le principe de la révélation, ne forment cependant pas une secte religieuse, ont réussi à faire à la raison une part bien plus grande et plus belle dans le domaine de la foi. Ce sont ceux qui voulaient justifier les principaux articles de leur croyance par les principes mêmes de la raison; ceux qui voulaient concilier la législation de Moïse avec la philosophie de leur temps, c'est-à-dire celle d'Aristote, et qui ont fondé une science entièrement semblable, dans ses moyens comme dans son but, à la scolastique arabe et chrétienne. Le premier, et sans contredit le plus hardi d'entre eux, est le célèbre rabi Saadiah, qui, au commencement du x[e] siècle, se trouvait à la tête de l'Académie de Sora en Perse, et dont le nom est cité avec respect par les auteurs musulmans aussi bien que par ses coreligionnaires[1]. Après lui sont venus Abraham Ibn-Esra, astronome, grammairien et critique plein de sens; rabi Bechaï, auteur

1. Le commentaire qu'il a composé en hébreu, sur le *Sepher ietzirah,* l'un des monuments les plus anciens de la kabbale, est dans un sens tout à fait philosophique, et c'est à tort qu'il est compté, par Reuchlin et d'autres historiens de la kabbale, parmi les défenseurs de ce système. Son livre *des Croyances et des opinions*, האמונות והדעות, traduit de l'arabe en hébreu par rabi Jehoudah Ibn-Tibbon, a très probablement servi de modèle au fameux ouvrage de Maïmonides, intitulé : *le Guide des esprits égarés*, מורה נבוכים. Dès les premières lignes de la préface, Saadiah se place franchement entre deux partis opposés : Ceux, dit-il, qui, par suite de recherches incomplètes et de méditations mal dirigées,

d'un excellent traité de morale[1], et Moïse Maïmonides, dont l'immense réputation a fait tort à une foule d'autres qui, après lui, ont défendu la même cause. Ceux d'entre les juifs qui ne voyaient dans la loi qu'une grossière écorce sous laquelle est caché un sens mystérieux beaucoup plus élevé que le sens historique et littéral, se divisent en deux classes dont la distinction est d'une grande importance pour le but où nous tendons. Pour les uns, le sens intérieur et spirituel des Écritures était un système de philosophie, assez favorable, il est vrai, à l'exaltation mystique, mais tiré d'une source tout à fait étrangère; c'était, en un mot, la doctrine de Platon un peu exagérée, comme elle l'a été plus tard dans l'école de Plotin, et mêlée à des idées d'une origine orientale. Ce caractère est celui de Philon et de tous ceux qu'on a coutume d'appeler juifs hellénisants, parce que, mêlés aux grecs d'Alexandrie, ils empruntèrent à ces derniers leur langue, leur civilisation, et celui de leurs systèmes philosophiques qui pouvait

sont tombés dans un abîme de doutes, et les hommes qui regardent l'usage de la raison comme dangereux pour la foi. Il admet quatre sortes de connaissances : 1° celles des sens ; 2° celles de l'esprit ou de la conscience, comme lorsque nous disons que le mensonge est un vice et la véracité une vertu ; 3° celles que nous fournissent l'induction et le raisonnement, comme lorsque nous admettons l'existence de l'âme, à cause de ses opérations ; 4° la tradition authentique, ההגדה הנאמנת, qui doit remplacer la science pour ceux qui ne sont pas en état d'exercer leur intelligence.

1. L'ouvrage a pour titre : חובות לבבות, *les Devoirs des cœurs*, et l'auteur vivait en l'an du monde 4921, du Christ, 1161.

le mieux se concilier avec le monothéisme et la législation religieuse de Moïse[1]. Les autres n'ont obéi qu'à l'impulsion de leur propre intelligence ; les idées qu'ils ont introduites dans les livres saints, pour se donner ensuite l'apparence de les y avoir trouvées et les faire passer, même dans l'ombre du mystère, sous la sauvegarde de la révélation, ces idées leur appartiennent entièrement et forment un système vraiment original, vraiment grand, qui ne ressemble à d'autres systèmes, ou philosophiques ou religieux, que parce qu'il dérive de la même source, qu'il a été provoqué par les mêmes causes, qu'il répond aux mêmes besoins ; en un mot, par les lois générales de l'esprit humain. Tels sont les kabbalistes[2] dont les opinions, pour être connues et justement appréciées, ont besoin d'être puisées aux sources originales; car, plus tard, les esprits cultivés ont cru leur faire honneur en les mêlant aux idées grecques et arabes. Ceux qui, par superstition, demeurèrent étrangers à la civilisation de leur temps, abandon-

1. C'est à eux que l'on fait allusion dans ce passage d'Eusèbe : Τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διήρηται. Καὶ τὴν μὲν πληθὺν ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν παρηγγέλμεναις ὑποθήκαις ὑπῆγε· τὸ δ' ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα, ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοῖς πολλοῖς ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων. (Euseb., liv. 8, chap. 10.) Ces paroles sont dans la bouche d'Aristobule, qui ne pouvait pas connaître les kabbalistes.

2. Quoique nous trouvions l'occasion, plus tard, de parler assez longuement de Philon, il faut qu'on sache dès à présent le distinguer des kabbalistes, avec lesquels plusieurs historiens l'ont confondu. D'abord, il est à peu près certain que Philon ignorait l'hé-

nèrent peu à peu les hautes spéculations dont elles furent le résultat, pour ne conserver que les moyens assez grossiers qui servirent dans l'origine à en déguiser la hardiesse et la profondeur.

Nous chercherons à savoir d'abord vers quel temps nous trouvons la kabbale toute formée, dans quels livres elle nous a été conservée, comment ces livres ont été formés et transmis jusqu'à nous; enfin, quel fond nous pouvons faire sur leur authenticité.

Nous essayerons ensuite d'en donner une exposition complète et fidèle, à laquelle nous ferons contribuer autant que possible les auteurs mêmes de cette doctrine; nous nous retrancherons le plus souvent derrière leurs propres paroles, que nous ferons passer de leur langue dans la nôtre, avec autant d'exactitude que nos faibles moyens le permettront.

Nous nous occuperons en dernier lieu de l'origine et de l'influence de la kabbale. Nous nous demande-

breu, dont la connaissance, comme nous le verrons bientôt, est évidemment indispensable à la méthode kabbalistique. Ensuite, Philon et les kabbalistes ne diffèrent pas moins par le fond de leurs idées. Ceux-ci n'admettaient qu'un seul principe, cause immanente de toutes choses; le philosophe alexandrin en reconnaissait deux, l'un actif et l'autre passif. Les attributs du Dieu de Philon sont les idées de Platon, qui ne ressemblent en rien aux *Sephiroth* de la kabbale. Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος κρείττωντε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν· τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ, σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, etc., *Phil.*, *de Mund opific.*

rons si elle est née dans la Palestine, sous la seule influence du judaïsme, ou si les Juifs l'ont empruntée, soit à une religion, soit à une philosophie étrangère. Nous la comparerons successivement à tous les systèmes antérieurs et contemporains qui nous présenteront quelque ressemblance avec elle, et nous la suivrons, enfin, jusque dans ses plus récentes destinées.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I.

ANTIQUITÉ DE LA KABBALE.

Les partisans enthousiastes de la kabbale la font descendre du ciel, apportée par des anges, pour enseigner au premier homme, après sa désobéissance, les moyens de reconquérir sa noblesse et sa félicité premières [1]. D'autres ont imaginé que le législateur des Hébreux, après l'avoir reçue de Dieu lui-même, pendant les quarante jours qu'il passa sur le mont Sinaï, la transmit aux soixante-et-dix vieillards avec lesquels il partagea les dons de l'esprit saint, et qu'à leur tour ceux-ci la firent passer de bouche en bouche jusqu'au temps où Esdras reçut l'ordre de l'écrire en même temps que la loi [2]. Mais on aura beau parcourir avec la

1. Voyez Reuchlin, *de Arte cabalistic.*, fol. 9 et 10, ed. de Hagueneau.

2. Pic de la Mirandole, *Apolog.* pag. 116 *et seq.*, tom. Ier de ses Œuvres.

plus scrupuleuse attention tous les livres de l'Ancien Testament, on n'y trouvera pas un seul mot qui fasse allusion à un enseignement secret, à une doctrine plus profonde et plus pure, réservée seulement à un petit nombre d'élus. Depuis son origine jusqu'à son retour de la captivité de Babylone, le peuple hébreu, comme toutes les nations dans leur jeunesse, ne connaît pas d'autres organes de la vérité, d'autres ministres de l'intelligence que le prophète, le prêtre et le poëte; encore celui-ci, malgré la différence qui les sépare, est-il ordinairement confondu avec le premier. Le prêtre n'enseignait pas; il ne s'adressait qu'aux yeux par la pompe des cérémonies religieuses; et quant aux docteurs, ceux qui enseignent la religion sous la forme d'une science, qui substituent le ton dogmatique au langage de l'inspiration, en un mot, les théologiens, leur nom, pendant la durée de cette période, n'est pas plus connu que leur existence. Nous ne les voyons paraître qu'au commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, sous le nom général de *Thanaïm*, qui signifie les organes de la tradition; parce que c'est au nom de cette nouvelle puissance qu'on enseignait alors tout ce qui n'est pas clairement exprimé dans les Écritures. Les thanaïms, les plus anciens et les plus respectés de tous les docteurs en Israël, forment comme une longue chaîne dont le dernier anneau est Judas le saint, auteur de la Mischna, celui qui a recueilli et transmis à la postérité toutes les paroles de ses prédé-

cesseurs. On compte parmi eux les auteurs présumés des plus anciens monuments de la kabbale, c'est-à-dire, Akiba et Simon ben Jochaï avec son fils et ses amis. Immédiatement après la mort de Judas, vers la fin du IIe siècle après la naissance du Christ, commence une nouvelle génération de docteurs, qui portent le nom d'*Amoraïm*, אמראים, parce qu'ils ne font plus autorité par eux-mêmes; mais ils répètent, en l'expliquant, tout ce qu'ils ont entendu des premiers ; ils font connaître toutes celles de leurs paroles qui n'ont pas encore été rédigées. Ces commentaires et ces traditions nouvelles, qui n'ont pas cessé de se multiplier prodigieusement pendant plus de trois cents ans, furent enfin réunis sous le nom de *Guémara*, גמרא, c'est-à-dire, ce qui termine ou complète la tradition. C'est par conséquent dans ces deux recueils, religieusement conservés depuis leur formation jusqu'à nos jours, et réunis sous le nom général de Thalmud [1], que nous devons chercher d'abord, non pas sans doute les idées mêmes qui font la base du système kabbalistique, mais quelques données sur leur origine et l'époque de leur naissance.

On trouve dans la Mischna [2] ce passage remarquable : « Il est défendu d'expliquer à deux personnes l'histoire « de la Genèse; même à une seule, l'histoire de la « *Mercaba* ou du char céleste; si cependant c'est un « homme sage et intelligent par lui-même, il est per-

1. תלמוד, c'est-à-dire, l'étude ou la science par excellence.
2. *Traité de 'Haguiga*, 2e proposition.

« mis de lui en confier les sommaires des chapitres. »

אין דורשין לא במעשה בראשית בשתים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים

La Guémara se montre encore plus sévère, car elle ajoute que même les sommaires des chapitres ne doivent être divulgués qu'à des hommes revêtus d'une haute dignité, et connus pour leur extrême prudence, ou, pour traduire littéralement l'expression originale, « qui portent en eux un cœur plein d'inquiétude. »

אין מוסרין ראשי פרקין אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבו

Évidemment, il ne peut être ici question du texte de la Genèse ni de celui d'Ézéchiel, où le prophète raconte la vision qu'il eut sur les bords du fleuve Chébar. L'Écriture tout entière était, pour ainsi dire, dans la bouche de tout le monde; de temps immémorial, les observateurs les plus scrupuleux de toutes les traditions se font un devoir de la parcourir dans leurs temples au moins une fois dans une année. Moïse lui-même ne cesse de recommander l'étude de la loi, par laquelle on entend universellement le Pentateuque. Esdras, après le retour de la captivité de Babylone, la lut à haute voix devant tout le peuple assemblé[1]. Il est également impossible que les paroles que nous venons de citer expriment la défense de donner au récit de la création et à

1. *Esdras*, II, 8.

la vision d'Ézéchiel une explication quelconque, de chercher à les comprendre soi-même et de les faire comprendre aux autres; il s'agit d'une interprétation ou plutôt d'une doctrine connue, mais enseignée avec mystère; d'une science non moins arrêtée dans sa forme que dans ses principes, puisqu'on sait comment elle se divise, puisqu'on nous la montre partagée en plusieurs chapitres, dont chacun est précédé d'un sommaire. Or, il faut remarquer que la vision d'Ézéchiel ne nous offre rien de semblable; elle remplit, non pas plusieurs chapitres, mais un seul, précisément celui qui vient le premier dans les œuvres attribuées à ce prophète. Nous voyons de plus que cette doctrine secrète comprenait deux parties auxquelles on n'accorde pas la même importance : car l'une peut être enseignée à deux personnes; l'autre ne peut jamais être divulguée tout entière, même à une seule, quand elle devrait satisfaire aux sévères conditions qu'on lui impose. Si nous en croyons Maïmonides, qui, étranger à la kabbale, n'en pouvait cependant pas nier l'existence, la première moitié, celle qui a pour titre : *Histoire de la Genèse ou de la création* (מעשה בראשית), enseignait la science de la nature; la seconde, qu'on appelle l'*Histoire du Char* (מעשה מרכבה), renfermait un traité de théologie [1]. Cette opinion a été adoptée par tous les kabbalistes.

1. *Moreh Nebouchim*, préf. מעשה בראשית הוא הכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלהות

Voici un autre passage, où le même fait nous apparaît d'une manière non moins évidente : « Rabi Jochanan « dit un jour à rabi Eliezer : Viens, que je t'enseigne « l'histoire de la Mercaba. Alors ce dernier répondit : « Je ne suis pas encore assez vieux pour cela. Quand « il fut devenu vieux, rabi Jochanan mourut, et quel« que temps après rabi Assi étant venu lui dire à son « tour : Viens que je t'enseigne l'histoire de la Mercaba; « il répliqua : Si je m'en étais cru digne, je l'aurais déjà « apprise de rabi Jochanan, ton maître [1]. » On voit par ces mots, que, pour être initié à cette science mystérieuse et sainte de la Mercaba, il ne suffisait pas de se distinguer par l'intelligence et par une éminente position, il fallait encore avoir atteint un âge assez avancé; et même, lorsqu'on remplissait cette condition également observée par les kabbalistes modernes [2], on ne se croyait pas toujours assez sûr, ou de son intelligence, ou de sa force morale, pour accepter le poids de ces secrets redoutés, qui n'étaient pas absolument sans péril pour la foi positive, pour l'observance matérielle de la loi religieuse. En voici un curieux exemple rapporté par le Thalmud lui-même, dans un langage allégorique dont il nous donne ensuite l'explication.

« D'après ce que nos maîtres nous ont enseigné; il

1. *Même Traité de 'Haguiga*, Guémara de la deuxième proposition.

2. Ils ne permettent pas avant l'âge de quarante ans la lecture du Zohar et des autres livres kabbalistiques.

« y en a quatre qui sont entrés dans le jardin de déli-« ces, et voici leurs noms : ben Asaï, ben Zoma, Acher « et rabi Akiba. Ben Asaï regarda d'un œil curieux et « perdit la vie. On peut lui appliquer ce verset de l'Écri-« ture : C'est une chose précieuse devant les yeux du « Seigneur, que la mort de ses saints [1]. Ben Zoma re-« garda aussi, mais il perdit la raison, et son sort jus-« tifie cette parole du sage : Avez-vous trouvé du miel? « mangez-en ce qui vous suffit, de peur qu'en ayant « pris avec excès, vous ne le rejettiez [2]. Acher fit des ra-« vages dans les plantations. Enfin Akiba était entré « en paix et sortit en paix; car le saint, dont le nom « soit béni, avait dit : Qu'on épargne ce vieillard, il est « digne de servir à ma gloire [3]. » Il n'est guère possible de prendre ce texte à la lettre, et de supposer qu'il s'agit ici d'une vision matérielle des splendeurs d'une autre vie : car, d'abord, il est sans exemple que le Thalmud, en parlant du Paradis, emploie le terme tout à fait mystique dont il fait usage dans ces lignes [4]. Ensuite, comment admettre qu'après avoir contemplé de son vivant les puissances qui attendent dans le ciel les élus, on en perde la foi ou la raison, comme il arrive

1. *Psaumes*, CXVI, 15.
2. *Prov.* XXV. 16.
3. *Traité de 'Haguiga, Ib. supr.*
4. Le paradis est toujours appelé גן עדן (le Jardin d'Éden), ou le monde à venir, עולם הבא, tandis qu'ici on se sert du mot פרדס (Pardes), que les kabbalistes modernes ont également consacré à leur science.

à deux personnages de cette légende? Il faut donc reconnaître, avec les autorités les plus respectées de la synagogue, que le jardin de délices, où sont entrés les quatre docteurs, n'est pas autre chose que cette science mystérieuse dont nous avons parlé [1]; science terrible pour les faibles intelligences, puisqu'elle peut les conduire, ou à la folie, ou aux égarements plus funestes encore de l'impiété. C'est ce dernier résultat que la Guémara veut désigner, quand elle dit, en parlant d'Acher, *qu'il fit des ravages dans les plantations*. Elle nous raconte que ce personnage, assez célèbre dans les récits thalmudiques, avait été d'abord un des plus savants docteurs en Israël. Son véritable nom était Élisée ben Abouïa, auquel on substitua celui d'Acher, pour marquer le changement qui s'opéra en lui [2]. En effet, en quittant le jardin allégorique, où une fatale curiosité l'avait conduit, il devint un impie déclaré; il s'abandonna, dit le texte, à la génération du mal, il manqua aux mœurs, il trahit la foi, il vécut dans le scandale, et quelques-uns même vont jusqu'à l'accuser du meurtre d'un enfant. En quoi donc consistait sa première erreur? Où l'ont conduit ses recherches sur les secrets les plus

1. In hâc Gemarâ neque *Paradisus* neque *ingredi illum* ad litteram exponendum est, sed potiùs de subtili et cœlesti cognitione, secundùm quam magistri arcanum opus currûs intellexerunt, Deum, ejusque majestatem scrutando invenire cupiverunt. (Hottinger, *Discurs. Gemaricus*, p. 97.)

2. Le mot *Acher* (אחר) signifie littéralement *un autre, un autre homme.*

importants de la religion? Le Thalmud de Jérusalem dit positivement qu'il reconnut deux principes suprêmes [1]; et le Thalmud de Babylone, d'après lequel nous avons rapporté tout ce récit, nous donne à entendre la même chose. Il nous apprend qu'en voyant dans le ciel la puissance de Métatrône, de l'ange qui vient immédiatement après Dieu [2], Acher se prit à dire : « Peut-« être si cela était permis, faudrait-il admettre deux « puissances [3]. » Nous ne voudrions pas nous arrêter trop longtemps à ce fait, quand nous devons en citer d'autres beaucoup plus significatifs; cependant, nous ne pouvons nous empêcher de faire la remarque que l'ange, ou plutôt l'hypostase appelée Métatrône, joue un très grand rôle dans le système kabbalistique. C'est lui qui, à proprement parler, a le gouvernement de ce monde visible; il règne sur toutes les sphères suspendues dans l'espace, sur toutes les planètes et les corps célestes, comme sur les anges qui les conduisent; car, au-dessus de lui, il n'y a plus rien que les formes intelligibles de l'essence divine et des esprits si purs, qu'ils ne peuvent exercer sur les choses matérielles aucune action immédiate. Aussi a-t-on trouvé que son

1. שחשב שיש שתי רשויות

2. מיטטרון vient évidemment des deux mots grecs μετὰ θρόνον. En effet, d'après les kabbalistes, l'ange qui porte ce nom préside au monde *ietzirah* ou le monde des sphères, qui vient immédiatement après le monde des purs esprits, le monde *Bériah*, qu'on appelle le Trône de gloire (כסא הכבוד), ou simplement le Trône (כורסייא).

3. שמא חס ושלום שתי רשויות הן *Ib. supr.*

nom, en l'expliquant par les nombres (גימטריא), est tout à fait synonyme de *tout-puissant*[1]. Sans doute la kabbale, comme nous le prouverons bientôt, est beaucoup plus éloignée du dualisme que de ce qu'on appelle aujourd'hui, dans un pays voisin, la doctrine de l'identité absolue; mais la manière allégorique dont elle sépare l'essence intelligible de Dieu et la puissance ordonnatrice du monde, n'est-elle pas propre à nous expliquer l'erreur signalée par la Guémara?

Une dernière citation, tirée de la même source, et accompagnée des réflexions de Maïmonides, achèvera, je l'espère, la démonstration de ce point capital, qu'une sorte de philosophie, de métaphysique religieuse, s'enseignait pour ainsi dire à l'oreille parmi quelques-uns des thanaïms ou des plus anciens théologiens du judaïsme. Le Thalmud nous apprend que l'on connaissait autrefois trois noms pour exprimer l'idée de Dieu, à savoir : le fameux tétragramme ou nom de quatre lettres, puis deux autres noms étrangers à la Bible, dont l'un se composait de douze, et l'autre de quarante-deux lettres. Le premier, quoique interdit au grand nombre, circulait assez librement dans l'intérieur de l'école. « Les sages, dit le texte, l'enseignaient une fois par « semaine à leurs fils et à leurs disciples.[2] » Le nom de

1. Le nom de *Métatrône* (מטטרון) exprime, comme le mot *schadaï* (שדי), que l'on traduit par tout-puissant, le nombre 314.

2. שם בן ארבע אותיות הכמים מסרו אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע

douze lettres était, dans l'origine, plus répandu encore. « On l'enseignait à tout le monde. Mais quand le nombre « des impies se multiplia, il ne fut plus confié qu'aux « plus discrets d'entre les prêtres, et ceux-là le faisaient « réciter à voix basse à leurs frères pendant la bénédic- « tion du peuple[1]. » Enfin, le nom de quarante-deux lettres était regardé comme le plus saint des mystères[2]. « On ne l'enseignait qu'à un homme d'une discrétion « reconnue, d'un âge mûr, inaccessible à la colère et à « l'intempérance, étranger à la vanité, et plein de « douceur dans ses rapports avec ses semblables[3]. » « Quiconque, ajoute le Thalmud, a été instruit de ce « secret et le garde avec vigilance dans un cœur pur, « peut compter sur l'amour de Dieu et sur la faveur « des hommes; son nom inspire le respect, sa science « ne craint pas l'oubli, et il se trouve l'héritier de deux « mondes, celui où nous vivons maintenant, et le monde « à venir[4]. » Maïmonides observe, avec beaucoup de sens, qu'il n'existe dans aucune langue un nom composé de quarante-deux lettres; que cela est surtout impossible en hébreu, où les voyelles ne font pas partie de l'alphabet. Il se croit donc autorisé à conclure que ces

1. Thalm. Babyl. Tract. *Berachoth* et Maïm. *Moreh Nebouchim* première partie, ch. 62.

2. שם בן ארבעים ושתים איתיות קדוש ומקודש *Ib. supr.*

3. ואין מוסרים אותו אלא למי שצנוע ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות *Ib. supr.*

4. *Ib. supr.*

quarante-deux lettres se partageaient entre plusieurs mots dont chacun exprimait une idée nécessaire ou un attribut fondamental de l'Être et que tous réunis, ils formaient la vraie définition de l'essence divine [1]. Lorsqu'on dit ensuite, continue le même auteur, que le nom dont on vient de parler était l'objet d'une étude, d'un enseignement réservé seulement aux plus sages, on veut nous apprendre sans doute qu'à la définition de l'essence divine se joignaient des éclaircissements nécessaires, ou certains développements sur la nature même de Dieu et des choses en général. Cela n'est pas moins évident pour le nom de quatre lettres : car, comment supposer qu'un mot si fréquent dans la Bible, et dont la Bible elle-même nous donne cette définition sublime : *ego sum qui sum*, ait été tenu pour un secret que les sages, une fois par semaine, disaient à l'oreille de quelques disciples choisis? Ce que le Thalmud appelle la connaissance des noms de Dieu, n'est donc pas autre chose, dit Maïmonides en terminant, qu'une bonne partie de la science de Dieu ou de la métaphysique (קצת חכמה אלהית); et c'est pour cela qu'on la dit à l'épreuve de l'oubli; car l'oubli n'est pas possible pour les idées qui ont leur siége dans l'*intelligence active*, c'est-à-dire dans la raison [2]. Il serait difficile de ne

1. Maïmonides, *Moreh Nebouchim, ib. supr.* ואין ספק שהמלות ההם מורות על ענינים בהכרח הענינים ההם יקרבו לאמתת ציור עצמו יתעלה

2. *Ib. loc. cit.* וכבר התבאר בספרים המחוברים בחכמה האלהית שזאת החכמה אי איפשר לשכחה ר"ל השגת השכל הפועל

pas se rendre à ces réflexions, que la science profonde, que l'autorité généralement reconnue du thalmudiste[1] ne recommande pas moins que le bon sens du libre penseur. Nous y ajouterons une seule observation, d'une importance sans doute fort contestable aux yeux de la saine raison, mais qui n'est pourtant pas sans valeur dans l'ordre d'idées sur lequel portent ces recherches, et que nous sommes obligés d'accepter comme un fait historique : en comptant toutes les lettres dont se composent les noms hébreux, les noms sacramentels des dix séphiroth de la kabbale, et en ajoutant au nom de la dernière la particule finale, comme cela se pratique dans toutes les énumérations et dans toutes les langues, on obtient exactement le nombre quarante-deux.[2] N'est-il donc pas permis de penser que c'est là le nom trois fois saint que l'on ne confiait qu'en tremblant à l'élite même des sages? Nous y trouverions la pleine justification de toutes les remarques faites par Maïmonides. D'abord, ces quarante-deux lettres forment, en effet, non pas un nom, comme on l'entend vulgairement, mais plusieurs mots. De plus, chacun de ces mots exprime, au moins dans l'opinion

1. Maïmonides n'est pas seulement l'auteur de l'ouvrage philosophique appelé *Moreh Nebouchim;* il a aussi composé, sous le titre de *Main forte* (יד חזקה) un grand ouvrage thalmudique qui est encore aujourd'hui le manuel obligé des rabbins.

2. Voici les noms et les chiffres qui indiquent le nombre de leurs lettres כתר [3] חכמה [4] בינה [4] גדולה [5] גבורה [5] תפארת [5] נצח [3] הוד [3] מלכות [5] ויסוד [5]

des kabbalistes, un attribut essentiel de la nature divine, ou, ce qui est pour eux la même chose, une des formes nécessaires de l'Être proprement dit. Enfin, tous réunis, ils représentent, selon la science kabbalistique, selon le Zohar et tous ses commentateurs, la définition la plus exacte que notre intelligence puisse concevoir du principe suprême de toutes choses. Cette manière de concevoir Dieu étant séparée par un abîme des croyances vulgaires, on comprendrait très bien toutes les précautions prises pour ne pas la laisser sortir du cercle des initiés. Cependant, nous n'insisterons pas sur ce point, dont nous sommes loin, encore une fois, de nous exagérer l'importance : il nous suffit, pour le moment, d'avoir montré jusqu'à l'évidence le fait général qui ressort de toutes ces citations.

Il existait donc, à l'époque où la Mischna fut rédigée, une doctrine secrète sur la création et sur la nature divine. On s'accordait sur la manière dont cette doctrine devait être divisée, et son nom excitait chez ceux-là mêmes qui ne pouvaient la connaître une sorte de terreur religieuse. Mais depuis quand existait-elle? Et si nous ne pouvons pas déterminer avec précision le temps de sa naissance, quel est du moins celui où commencent seulement les ténèbres qui enveloppent son origine? C'est à cette question que nous allons maintenant essayer de répondre. De l'avis des historiens les plus dignes de notre confiance, la rédaction de la Mischna fut terminée au plus tard en l'an 3949 de

la création, et 189 de la naissance du Christ[1]. Or, il faut nous rappeler que Judas le saint n'a fait que recueillir les préceptes et les traditions qui lui furent transmis par les thanaïms ses prédécesseurs; par conséquent, les paroles que nous avons citées les premières, celles qui défendent de livrer imprudemment les secrets de la création et de la Mercaba, sont plus anciennes que le livre qui les renferme. Nous ne savons pas, il est vrai, qui est l'auteur de ces paroles; mais cela même est une preuve de plus en faveur de leur antiquité; car si elles n'exprimaient que l'opinion d'un seul, elles ne seraient pas revêtues d'une autorité suffisante pour faire loi, et, comme on le fait toujours en pareille circonstance, on nommerait celui qui doit en être responsable. Nous sommes d'autant plus fondé à penser ainsi, que Maïmonides, en les rapportant dans la préface de son ouvrage le plus remarquable, se sert de cette expression : « Ils ont dit, ceux dont la mémoire soit bénie, » אמרם זל[2]. En outre, la doctrine elle-même est nécessairement antérieure à la loi qui interdit de la divulguer. Il fallait qu'elle fût connue, qu'elle eût acquis déjà une certaine autorité, avant qu'on aperçût le danger de la répandre, je ne dirai pas dans le peuple, mais parmi les docteurs et les maîtres en Israël. Nous pouvons donc, sans crainte d'être trop téméraire, la

1. Voy. *Schalscheleth hakabalah*, ou la Chaîne de la tradition, par R. Guedalia, fol. 23 vers., et David Ganz, *Tzemach David*, fol. 23 rect.
2. Préf. du מורה נבוכים.

faire remonter au moins jusqu'à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne. C'est précisément le temps où vivaient Akiba et Simon ben Jochaï, à qui l'opinion la plus générale attribue la composition des livres kabbalistiques les plus importants et les plus célèbres. C'est aussi dans cette génération qu'il faut comprendre rabi Jossé de Tzipora ou de Chypre, ר״ יוסי דצפורי, que l'*Idra Raba*, l'un des plus anciens et des plus remarquables fragments du Zohar, compte au nombre des amis intimes, des plus fervents disciples de Simon ben Jochaï. C'est évidemment celui à qui le traité thalmudique, d'où nous avons tiré la plupart de nos citations, attribue la connaissance de la sainte Mercaba [1]. Dans un passage que nous sommes obligé de réserver pour une autre occasion, mais qui appartient au Thalmud de Jérusalem, publié au moins deux cent cinquante ans avant celui de Babylone, nous trouvons que rabi Jehoschoua ben Chanania se vantait lui-même d'opérer des miracles au moyen du *Livre de la création* [2] : tel est le titre d'un livre kabbalistique dont nous espérons démontrer bientôt l'authenticité. Or, ce rabi Jehoschoua était l'ami d'Éliézer le Grand, et il est démontré, par la simple succession des docteurs jusqu'à Judas le saint, qu'ils florissaient tous deux vers la fin du Ier siècle [3]. C'est

1. ר״ יוסי ירע במרכבה הקדושה
2. *Thalmud de Jérusalem, Trait. Sanhédrin,* ch. 7.
3. *Schalscheleth hakabalah,* fol. 19 vers., et 20, 2. — *Tzemach David,* fol. 21 rect.

aussi le Thalmud de Jérusalem qui nous apprend[1] qu'ils inspirèrent tous deux à Onkelos sa traduction chaldaïque des *Cinq livres de Moïse.*

Tel est le respect inspiré tout d'abord par cette traduction fameuse, qu'elle parut une révélation divine. On suppose, dans le Thalmud de Babylone[2], que Moïse la reçut sur le mont Sinaï en même temps que la loi écrite et la loi orale; qu'elle arriva par tradition jusqu'au temps des thanaïms, et qu'Onkelos eut seulement la gloire de l'écrire. Un grand nombre de théologiens modernes ont cru y trouver les bases du christianisme; ils ont prétendu surtout reconnaître le nom de la seconde personne divine dans le mot Mêimra, מימרא, qui signifie en effet la parole ou la pensée, et que l'auteur a partout substitué au nom de Jéhovah[3]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il règne dans ce livre un esprit tout opposé à celui de la Mischna, à celui du Thalmud, à celui du judaïsme vulgaire, à celui du Pentateuque lui-même; en un mot, les traces du mysticisme n'y sont pas rares. Partout où cela est possible et d'une certaine importance, une idée est mise à la place d'un fait ou d'une image, le sens littéral est sacrifié au sens spirituel et l'anthropomorphisme détruit pour laisser voir dans leur nudité les attributs divins.

1. *Traité Méguillah*, chap. 1.
2. *Traité de Kidouschin*, fol. 49 rect.
3. Voyez surtout Rittangel, son commentaire et sa traduction du *Sepher ietzirah.*, pag. 84.

Nous ne chercherons pas bien loin les preuves de ce que nous avançons ; elles se présentent en grand nombre dès les premières pages de la Genèse. Ainsi, à ces mots si connus : « Dieu créa l'homme à son image ; « c'est à l'image de Dieu qu'il le créa [1], » le traducteur chaldéen a substitué ceux-ci : « La pensée ou la parole « divine créa l'homme à son image; elle le créa d'après « une image qui était devant l'Éternel. »

ובךא מימרא דיי ית אדם בדמותיה בדמות מן קדם יי ברא יתיה

Le verset suivant : « Le Seigneur éternel appela Adam et lui dit : « Où es-tu ? » est rendu d'une manière encore plus hardie : « La pensée ou la parole de Dieu se « fit entendre à Adam, et lui dit : Ce monde que j'ai « créé est découvert devant moi ; les ténèbres et les « lumières sont découvertes devant moi; et tu pour- « rais croire que le lieu où tu te caches ne l'est pas. »

וקרא מימרא דיי אלהים לאדם ואמר ליה הא עלמא דברית גלי
קדמי חשוכא ונהודא גליאו קרמי ואיך אתה סבר דלית גלי קדמי
אתרא דאת כנויה

Après la désobéissance du premier homme, la Bible fait dire à Dieu : « Voici qu'Adam sera comme l'un de nous [3]. » Dans la traduction chaldaïque, ces paroles sont expliquées ainsi : « Elle dit, la parole du Dieu « éternel : Voici Adam que j'ai créé, qui est seul dans

1. *Genèse*, ch. 4, v. 27.
2. *Genèse*, ch. 10, v. 9.
3. *Ib.*, ch. 11, v. 22.

« ce monde, comme je suis seul dans le ciel supé-
« rieur. »

ואמר מימרא דיי אלהים הא אדם דברית יתיה יחידי בגו עלמא היך מה דאנא יחידי בשמי מרומא

Enfin, nous citerons un dernier exemple où l'esprit que nous signalons se montre entièrement à découvert. Quand l'historien sacré nous apprend que Jéhovah apparut à Abraham, au milieu des chênes de Membré, son interprète infidèle substitue à cette grossière image un fait qui n'est pas, il est vrai, dans le cours ordinaire de la nature, mais qui semble mieux s'accorder avec la nature divine. « Ce fut, dit-il, une parole prophétique « qui alla de Dieu vers Abraham le juste, et lui décou- « vrit la pensée de Dieu. »

הוה פתגם נבואה מן קדם יי לית אברהם צדיקא ואתגלי עלוהי מימרא דיי:

Dans un temps où le culte de la lettre allait jusqu'à l'idolâtrie; où des hommes passaient leur vie à compter les versets, les mots et les lettres de la loi [1]; où les précepteurs officiels, les représentants légitimes de la religion ne voyaient rien de mieux à faire que d'écraser l'intelligence aussi bien que la volonté sous une masse toujours croissante de pratiques extérieures, cette aversion pour tout ce qui est matériel et positif, cette ha-

1. *Thalmud Babil.*, *Traité de Kidouschin*, fol. 30 rect. De là, si nous en croyons les thalmudistes, vient le mot סופר, qui signifie compter, que l'on a traduit par celui de *scribe*.

bitude de sacrifier souvent et la grammaire et l'histoire aux intérêts d'un idéalisme exalté, nous révèlent infailliblement l'existence d'une doctrine secrète, qui a tous les caractères avec toutes les prétentions du mysticisme, et qui sans doute ne date pas du jour où elle a osé parler un langage aussi clair. Enfin, sans y attacher trop d'importance, nous ne pouvons pas nous empêcher de faire encore cette observation : nous avons dit ailleurs que pour arriver à leurs fins, pour introduire en quelque sorte leurs propres idées dans les termes mêmes de la révélation, les kabbalistes avaient quelquefois recours à des moyens peu rationnels. L'un de ces moyens, qui consistait à former un alphabet nouveau en changeant la valeur des lettres, ou plutôt en les substituant les unes aux autres dans un ordre déterminé, est déjà mis en usage dans une traduction encore plus ancienne que celle dont nous venons de parler, dans la paraphrase chaldaïque de Jonathas ben Ouziel [1], contemporain et disciple de Hillel le vieux,

1. Nous voulons parler de l'alphabet kabbalistique appelé *Ath Basch*, את בש, parce qu'il consiste à donner à la première lettre *aleph* la valeur de la dernière *thau*, et réciproquement; à remplacer la seconde *beth* par l'avant-dernière *schin*, et ainsi de toutes les autres. Au moyen de ce procédé, le paraphraste chaldéen traduit par le nom de Babel, בבל, celui de Sésac, ששך, qu'on lit dans Jérémie, chap. 51, v. 41, et qui n'a par lui-même aucun sens. C'est de la même manière que, dans un autre passage de Jérémie, chap. 51, v. 1, il convertit ces deux mots, לב קמי, qui signifient le *cœur de mes adversaires*, en celui de כשדים, qu'on traduit par *Chaldéens*. On suppose que le prophète hébreu, captif dans l'empire

qui enseignait avec une grande autorité pendant les premières années du règne d'Hérode[1]. Il est vrai que des procédés semblables peuvent servir indistinctement aux idées les plus diverses; mais on n'invente pas une langue artificielle dont on garde la clef à volonté, si l'on n'a pas résolu de cacher sa pensée, au moins au grand nombre. En outre, quoique le Thalmud emploie souvent des méthodes analogues, celle que nous venons de signaler, et que nous avons lieu de croire la plus ancienne, y est tout à fait étrangère. Entièrement isolé, ce dernier fait ne serait pas sans doute une démonstration puissante, mais, ajouté à ceux qui ont déjà occupé notre attention, il ne doit pas être négligé. Tous réunis et comparés entre eux, ils nous donnent le droit d'affirmer qu'avant la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne il se répandait mystérieusement parmi les Juifs une science profondément vénérée, que l'on distinguait de la Mischna, du Thalmud et des livres saints; une doctrine mystique évidemment enfantée par le besoin de réflexion et d'indépendance, je dirais volontiers

de Babylone, ne pouvait pas le nommer en le menaçant des vengeances du ciel. Mais une telle supposition ne peut se comprendre, lorsque, dans le même chapitre, et sous l'influence du même sentiment, les noms de Babel et des Chaldéens y sont fréquemment répétés. Quoi qu'il en soit, cette traduction a été conservée par saint Jérôme (voyez ses Œuvres, tom. 4, *Comment. sur Jérémie*), et par Jarchi, autrement appelé רשי.

1. Voyez *Schalscheleth hakabalah*, fol. 18 rect. et vers., et David Ganz, fol. 19 rect., édit. d'Amsterdam.

de philosophie, et qui cependant invoquait en sa faveur l'autorité réunie de la tradition et des Écritures.

Les dépositaires de cette doctrine, que dès à présent nous ne craignons pas de désigner sous le nom de kabbalistes, ne doivent ni ne peuvent être confondus avec les Esséniens, dont le nom était déjà connu à une époque bien plus reculée, mais qui ont conservé jusque sous le règne de Justinien[1] leurs habitudes et leurs croyances. En effet, si nous nous en rapportons à Josèphe[2] et à Philon[3], les seuls qui méritent sur ce point d'être écoutés avec confiance, le but de cette secte fameuse était essentiellement moral et pratique; elle voulait faire régner parmi les hommes ces sentiments d'égalité et de fraternité qui furent enseignés plus tard avec tant d'éclat par le fondateur et les apôtres du christianisme. La kabbale au contraire, d'après les anciens témoignages que nous avons rapportés, était une science toute spéculative qui prétendait dévoiler les secrets de la création et de la nature divine. Les Esséniens formaient une société organisée, assez semblable aux communautés religieuses du moyen âge; leurs sentiments et leurs idées se réfléchissaient dans leur vie extérieure; et d'ailleurs ils admettaient parmi eux tous ceux qui se distinguaient par une vie pure, même des enfants et des femmes. Les kabbalistes, de-

1. Peter Beer, prem. part., p. 88.
2. *Guerre des Juifs*, liv. 8.
3. *De Vitâ contemplativâ*, dans le recueil de ses Œuvres.

puis leur apparition, jusqu'au temps où la presse a trahi leur secret, s'étaient toujours enveloppés de mystère. De loin en loin, après mille précautions, ils ouvraient à demi les portes de leur sanctuaire à quelque nouvel adepte, toujours choisi dans l'élite de l'intelligence, et dont l'âge avancé devait offrir une preuve de discrétion et de sagesse. Enfin, malgré la sévérité toute pharisaïque avec laquelle ils observaient le sabbat, les Esséniens ne craignaient pas cependant de rejeter publiquement les traditions, d'accorder à la morale une préférence très marquée sur le culte, et même ils étaient loin de conserver dans ce dernier les sacrifices et les cérémonies commandés par le Pentateuque. Mais les adeptes de la kabbale, comme les karmates parmi les fidèles de l'islamisme, comme la plupart des mystiques chrétiens, se conformaient à toutes les pratiques extérieures; ils se gardaient, en général, d'attaquer la tradition qu'ils invoquaient aussi en leur faveur, et, comme nous avons déjà pu le remarquer, plusieurs d'entre eux étaient comptés parmi les docteurs les plus vénérés de la Mischna. Nous ajouterons que plus tard on les a vus rarement infidèles à ces habitudes de prudence.

CHAPITRE II.

DES LIVRES KABBALISTIQUES. — AUTHENTICITÉ DU SEPHER IETZIRAH.

Nous arrivons maintenant aux livres originaux où, selon l'opinion la plus répandue, le système kabbalistique s'est formulé dès sa naissance. Ils devaient être très nombreux, si nous en jugeons par les titres qui nous sont parvenus[1]. Mais nous serons uniquement occupés de ceux que le temps nous a conservés, et qui se recommandent à notre attention par leur importance aussi bien que par leur antiquité. Ces derniers sont au nombre de deux, et répondent assez bien à l'idée que nous pouvons nous faire, d'après le Thalmud, de l'*Histoire de la Genèse* et de la *Sainte Mercaba :* l'un, intitulé

1. On cite fréquemment le *Sepher habahir*, ספר הבהיר, attribué à Néchonia ben Hakana, contemporain de Hillel le Vieux et d'Hérode le Grand. On fait passer encore aujourd'hui, pour des extraits de ce livre, divers fragments évidemment inauthentiques. Tels sont encore les fragments réunis sous le titre du *Fidèle Pasteur*, רעיא מהימנא, et ordinairement imprimés avec le *Zohar*, sous forme d'un commentaire. Enfin, il ne nous reste rien que les noms, et quelques rares citations des auteurs suivants, dont le *Zohar* fait souvent mention avec le plus grand respect : R. Jossé le Vieux, ר״ יוסי סבא; R. Chamnonna le Vieux, ר״ חמננא סבא; R. Jébi le Vieux, ר״ ייבי סבא.

le Livre de la création, ספר יצירה, renferme, je ne dirai pas un système de physique, mais de cosmologie, tel qu'il pouvait être conçu à une époque et dans un pays où l'habitude d'expliquer tous les phénomènes par une action immédiate de la cause première, devait étouffer l'esprit d'observation; où par conséquent certains rapports généraux et superficiels aperçus dans le monde extérieur devaient passer pour la science de la nature. L'autre est appelé le *Zohar*, זהר, ou la lumière, d'après ces paroles de Daniel : « Les hommes intelligents brilleront comme la lumière du ciel[1]. » Il traite plus particulièrement de Dieu, des esprits et de l'âme humaine, en un mot, du monde spirituel. Nous sommes loin d'accorder à ces deux ouvrages la même importance et la même valeur. Le second, beaucoup plus étendu, beaucoup plus riche, mais aussi plus hérissé de difficultés, doit sans doute occuper la plus grande place; mais nous commencerons par le premier, qui nous paraît le plus ancien.

Le *Sepher ietzirah* est mentionné par les deux Thalmud en termes qui nous prouvent que l'étude de la kabbale n'en était plus à son début, mais que déjà elle tombait en des excès non moins funestes que ridicules. « Pendant chaque veille du sabbat, dit le Thalmud de Babylone, rabi Chanina et rabi Oschaia « s'asseyaient pour méditer sur le Livre de la création,

1. Daniel, 12, 3. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע.

« et ils produisaient une génisse de trois ans qui leur « servait ensuite de nourriture [1]. »

ר״ הנינא ור״ אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה
ומיברי להו עגלא תלתא ואכלי ליה

Selon le Thalmud de Jérusalem, un docteur bien plus ancien, R. Jehoschoua ben Chanania, se vantait lui-même d'opérer, à l'aide du Livre de la création, des miracles à peu près semblables [2].

אמר ר״ יהושע בן חנניה יכיל אנא על ידי ספר יצירה נסיב קתיין
ואבטיחין ועביד לון איילין טבין והידנון עבידין איילין וטבין

Notre premier devoir ici, c'est de bien nous assurer des deux textes que nous venons de citer; car on a voulu les contester l'un et l'autre, non pas intégralement, mais dans le seul mot qui les rende applicables à notre usage. On a prétendu que c'est par erreur ou dans le dessein prémédité de faire attribuer à la kabbale une antiquité imaginaire, qu'on y a fait entrer le nom du Livre de la création; qu'à la place de ce nom beaucoup plus moderne, il faudrait lire les *règles* ou les *lois* de la création (הלכות יצירה) [3]. Cette objection est dans la bouche de tous ceux qui regardent les livres kabbalistiques comme une grossière compilation du moyen

1. *Traité de Sanhédrin,* fol. 67, verso.
2. *Sanhédrin,* chap. 7, *ad finem.*
3. Voy. Zunz, *de la Prédication religieuse chez les Juifs* (Gottesdienstlichen Vortræge der Juden), p. 165 et suiv.—Chiarini, *Théorie du judaïsme,* tom. Ier, p. 193.

âge. Mais il ne faut pas de longs efforts pour en montrer le vide. Comment, en effet, n'a-t-on pas encore pu trouver un seul manuscrit qui atteste cette prétendue falsification? Par quel hasard se trouve-t-elle à la fois dans les deux Thalmud, qui furent publiés à plusieurs siècles de distance l'un de l'autre? Et comment, enfin, si elle est réelle, a-t-elle passé inaperçue jusqu'à notre époque, malgré le zèle jaloux dont les Juifs ont toujours fait preuve dans la conservation de leurs livres saints? D'ailleurs, quand nous accepterions la leçon qu'on nous propose, rien ne serait changé; car, s'il existait parmi les plus anciens docteurs du judaïsme une certaine science des lois de la création ou de la nature, science qui d'après l'opinion superstitieuse du temps donnait le pouvoir des miracles, elle devait nécessairement être formulée par écrit, être contenue dans un livre qui, prenant le nom même du sujet dont il traitait, se sera appelé le Livre de la création[1]. Nos textes ainsi maintenus, voyons quelles lumières nous en pourrons tirer.

Il faut remarquer d'abord que les deux recueils où nous avons puisé ces passages sont de plusieurs siècles postérieurs aux hommes dont les noms viennent d'être prononcés. Ceux-ci ne sont donc pas responsa-

1. Le véritable sens du mot הלכות est celui de *prescriptions*, *règles à observer*, et jamais on ne le voit appliqué à autre chose qu'aux lois cérémonielles prescrites par le Thalmud. Comment alors peut-il s'allier à l'idée de la création?

bles des ridicules merveilles qu'on leur attribue. Chanina et Oschaia étaient contemporains de Judas le saint; le dernier était son fils ; le premier, d'abord son ami, devint son successeur, et mourut l'an 230 après Jésus-Christ, en 3990 après la création du monde, tandis que la compilation des rabbins babyloniens fut terminée au plus tôt à la fin du ve siècle de notre ère. Nous trouvons également une très grande distance entre le temps où vivait R. Jehoschoua ben Chanania et celui où R. Jochanan écrivit le Thalmud hiérosolymitain. Le premier, comme nous l'avons déjà dit, mourut vers la fin du Ier siècle; l'œuvre de R. Jochanan ne fut terminée que cent quarante ans plus tard [1]. Si nous observons ensuite que deux citations où ne figurent pas les mêmes personnes, qui ne sont pas puisées à la même source, qui ne se rapportent ni aux mêmes temps ni aux mêmes lieux, se confirment l'une l'autre par ce qu'elles ont de commun, nous pourrons admettre comme un fait incontestable, qu'il existait, avant la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, parmi quelques docteurs du judaïsme, un livre qui traitait de la création, qui en dehors du petit nombre des élus n'était connu que de nom, et pour lequel, en raison même du mystère dont il était entouré, on éprouvait une telle vénération, qu'on attribuait à ceux qui en avaient sondé les

1. *Tzemach David,* fol. 23 et 24. — *Schalscheleth hakabalah,* fol. 24, rect.

profondeurs le pouvoir de devenir eux-mêmes créateurs dans une certaine limite. Cette opinion devait surtout être accueillie par les casuistes étroits qui forment la majorité des auteurs de la Guémara, et qui ne voyaient le passé qu'à travers le prisme d'une admiration superstitieuse[1]. Si maintenant nous jetons un coup d'œil sur le livre même, la conclusion que nous venons d'adopter sera parfaitement justifiée. 1° Le système qu'il renferme répond exactement à l'idée que nous pouvons nous en faire d'après son titre; nous pouvons nous en assurer par ces mots qui en forment la première proposition : « C'est avec les trente-deux voies merveil- « leuses de la sagesse que le monde a été créé par « l'Eternel, le seigneur des armées, le Dieu d'Israël, « le Dieu vivant, le Dieu tout-puissant, le Dieu su- « prême qui habite l'Éternité, dont le nom est sublime « et saint. » 2° Les moyens qu'on y emploie pour expliquer l'œuvre de la création, l'importance qu'on y donne aux nombres et aux lettres, nous font comprendre comment l'ignorance et la superstition ont plus tard abusé de ce principe; comment se sont répandues les fables que nous avons rapportées; comment enfin s'est formé ce qu'on appelle la kabbale pratique, qui donne à des nombres et à des lettres le pouvoir de changer le cours de la nature. 3° La langue dans la-

1. Ils avaient fréquemment à la bouche les paroles suivantes : « Si nos ancêtres étaient des anges, nous sommes des hommes; et s'ils étaient des hommes, nous sommes des ânes. »

quelle il est écrit nous atteste qu'il ne peut appartenir qu'à l'époque où vivaient les premiers docteurs de la Mischna. Ce n'est plus assurément l'hébreu de la Bible ; mais ce n'est pas encore le dialecte thalmudique ni celui des rabbins modernes. La forme en est simple et grave; rien qui ressemble, même de loin, à une démonstration ou à un raisonnement; ce ne sont que des aphorismes distribués dans un ordre assez régulier, mais qui ont toute la concision des anciens oracles. Un fait qui nous a beaucoup frappé, c'est que le terme qui fut plus tard exclusivement consacré à l'âme y est encore employé, comme dans le Pentateuque et dans toute l'étendue de l'Ancien Testament, pour désigner le corps humain, tant que la vie ne l'a pas abandonné[1] Il est vrai qu'on y trouve plusieurs mots d'origine étrangère : les noms des sept planètes et du dragon céleste, plusieurs fois mentionnés dans ce livre, appartiennent évidemment à la langue aussi bien qu'à la science des Chaldéens, qui, pendant la captivité de

1. Nous voulons parler du mot Nephesch, נפש. Il est évident qu'il ne peut pas s'appliquer à l'âme dans les passages suivants : 1° quand on parle de ceux qui, selon le sens littéral du texte, *étaient sortis de la cuisse de Jacob*, כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו. *Genèse*, 46, 26 ; 2° quand on permet de préparer, pendant le premier jour de Pâques, ce qui est nécessaire à la nourriture de chacun, את אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, Ex., 12, 16; 3° quand il est ordonné à chacun de s'infliger des souffrances en expiation de ses péchés, pendant le dixième jour du septième mois, כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה, Lév., 23, 29. S'il est vrai que, pour désigner l'âme, on emploie le mot *nes-*

Babylone, ont exercé sur les Hébreux une influence toute-puissante[1]. Mais on n'y rencontrera pas ces expressions purement grecques, latines ou arabes, qui se présentent en grand nombre dans le Thalmud et dans les écrits plus modernes, où la langue hébraïque est mise au service de la philosophie et des sciences. Or, on peut admettre en principe général, et j'oserai presque dire infaillible, que toute œuvre de ce genre, où la civilisation des Arabes ou des Grecs n'a aucune part, peut être regardée comme antérieure à la naissance du christianisme. Nous avouons cependant que dans l'ouvrage qui nous occupe et auquel nous ne craignons pas d'attribuer ce caractère, il ne serait pas difficile de montrer quelques vestiges du langage et de la philosophie d'Aristote. Lorsque, après la proposition que nous avons citée un peu plus haut, après avoir parlé des trente-deux voies merveilleuses de la sagesse qui ont servi à la création de l'univers, il ajoute qu'il y a aussi trois termes : celui qui compte, ce qui est

chama, נשמה, de préférence à celui de nephesch, du moins ce dernier n'est-il jamais employé par les thalmudistes et les écrivains plus modernes, pour désigner le corps. Mais tous, sans exception, se servent du mot גוף, qu'on ne rencontre pas une seule fois dans le *Sepher ietzirah*.

1. Ces noms, à l'exception de ceux qui désignent le soleil et la lune, n'appartiennent pas par eux-mêmes à la langue chaldaïque, mais ils sont une traduction des noms chaldéens. Les voici : נוגה, que l'on croit Vénus ; כוכב, Mercure ; שבתאי, Saturne ; צדק, Jupiter ; מאדים, Mars ; תלי, qui désigne le dragon, paraît purement chaldéen.

compté et l'action même de compter, ce que les plus anciens commentateurs ont traduit par le sujet, l'objet et l'acte même de la réflexion ou de la pensée[1], il est impossible de ne pas se rappeler cette phrase célèbre du douzième livre de la *Métaphysique* : « L'intelligence se comprend elle-même en saisissant l'intelligible ; et elle devient l'intelligible par l'acte même « de la compréhension et de l'intelligence ; en sorte que « l'intelligence et l'intelligible sont identiques[2]. » Mais il est évident que ces mots ont été ajoutés au texte ; car ils ne se lient ni à la proposition qui précède ni à celle qui suit ; ils ne reparaissent plus, sous quelque forme que ce soit, dans tout le cours de l'ouvrage, tandis qu'on explique assez longuement l'usage des dix nombres et des vingt-deux lettres qui forment les trente-deux moyens appliqués par la sagesse divine à la création. Enfin, l'on ne comprend guère qu'ils aient pu trouver place dans un traité où il n'est question que des rapports qui existent entre les diverses parties du monde matériel. Quant à la différence des

1. בג״ ספרים בספר וספר וסיפור, selon l'auteur du *Cosri*, R. Jehoudah Hallévi, ces trois termes désignent la pensée, la parole et l'écriture, qui, dans la Divinité, sont identiques, quoique nous les voyions séparées dans l'homme. *Cosri*, quatrième partie, § 25. Selon Abraham ben Dior, ils se rapportent au sujet, à l'objet et au fait même de la connaissance, דעת יודע והידוע, ou bien שכל משכיל ומושכל Voir son *Comment. sur le Seph. ietz.*, p. 27, verso.

2. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ ; νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. *Métaph.*, liv. 12, ch. 7.

deux manuscrits qui ont été reproduits dans l'édition de Mantoue, l'un à la fin du volume, l'autre au milieu de divers commentaires, elle est loin d'être aussi grande que certains critiques modernes ont voulu le croire [1]. Après une comparaison impartiale et détaillée, on la trouve fondée tout entière sur quelques variantes sans importance, comme on en rencontre dans toutes les œuvres d'une haute antiquité, et qui par cela même ont eu à souffrir pendant plusieurs siècles de l'inattention ou de l'ignorance des copistes et de la témérité des commentateurs. En effet, c'est de part et d'autre, non pas seulement le même fond, le même système considéré d'un point de vue général, mais la même division, le même nombre de chapitres, placés dans le même ordre et consacrés aux mêmes matières : de plus, les mêmes idées y sont exactement exprimées dans les mêmes termes. Mais on ne trouvera plus cette parfaite ressemblance dans le nombre et dans la place des diverses propositions qui, sous le nom de Mischna, sont nettement distinguées les unes des autres. Ici on n'a pas reculé devant des répétitions surabondantes; là elles ont été retranchées; ici on a réuni ce qu'ailleurs on a séparé. Enfin, l'un paraît aussi plus explicite que l'autre, non plus seulement dans les mots, mais dans la pensée. Nous ne connaissons et par conséquent

1. Voyez Wolf, *Bibliothèque hébr.* t. 1. — Bayle, *Dictionn. crit.*, article Abraham. — Moreri, même article, etc.

nous ne pouvons citer qu'un seul passage où se montre cette dernière différence : à la fin du premier chapitre, lorsqu'il s'agit d'énumérer les dix principes de l'univers qui correspondent aux dix nombres, l'un des deux manuscrits dit simplement que le premier de tous est l'esprit du Dieu vivant; l'autre ajoute que cet esprit du Dieu vivant est l'esprit saint, qui est en même temps esprit, voix et parole [1]. Sans doute cette idée est de la plus haute importance; mais elle ne manque pas dans le manuscrit où elle n'est pas formulée aussi nettement; elle constitue, comme nous le prouverons bientôt, la base et le résultat de tout le système. D'ailleurs le *Livre de la création* a été, au commencement du dixième siècle, traduit et commenté en arabe par R. Saadiah, esprit élevé, méthodique et sage, qui le regarde comme l'un des plus anciens, comme l'un des premiers monuments de l'esprit humain. Nous ajouterons, sans accorder à ce témoignage une valeur exagérée, que les commentateurs qui sont venus après lui pendant le XIIe et le XIIIe siècle ont tous exprimé la même conviction.

Comme tous les ouvrages d'une époque très reculée, celui dont nous parlons est sans titre et sans nom d'auteur; mais il est terminé par ces mots étranges : « Et « lorsque Abraham notre père eut considéré, examiné, « approfondi et saisi toutes ces choses, le maître de « l'univers se manifesta à lui et l'appela son ami, et

1. Édit. de Mantoue, fol. 49, rect. יל ורוח ודבור זהו רוח הקדש

« s'engagea par une alliance éternelle envers lui et sa « postérité. Alors Abraham crut en Dieu, et cela lui fut « compté comme une œuvre de justice, et la gloire de « Dieu fut appelée sur lui, car c'est à lui que s'appliquent « ces paroles : Je t'ai connu avant de t'avoir formé dans « le ventre de ta mère. » Ce passage ne peut d'abord pas être considéré comme une invention moderne : il existe avec quelques variantes dans les deux textes de Mantoue ; on le retrouve dans les plus anciens commentaires ; et il ne doit pas même avoir été inconnu à l'auteur du Koran, qui dit aussi[1], en parlant d'Abraham, que Dieu le prit pour son ami, et les musulmans ne l'appellent pas autrement que l'ami de Dieu (Khalil-Allah), ou simplement l'ami (al-Khalil)[2]. Nous pensons que pour donner plus d'intérêt au *Livre de la création*, on a supposé, ou plutôt on veut faire supposer aux autres, que les choses qu'il renferme sont précisément celles qui furent observées par le premier patriarche des Hébreux, et lui donnèrent l'idée d'un Dieu unique et tout-puissant. Il existe d'ailleurs parmi les Juifs une tradition très ancienne, selon laquelle Abraham avait de grandes connaissances astronomiques, et s'éleva jusqu'à l'idée du vrai Dieu par le seul spectacle de la nature. Néanmoins les paroles que nous avons citées tout à l'heure ont été interprétées de la manière la plus gros-

1. *Koran*, dans le chapitre intitulé : *Nessa* ou des Femmes.
2. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article Abraham.

sièrement matérielle. On a imaginé qu'Abraham était lui-même l'auteur du livre où son nom est prononcé avec un respect religieux; et, si nous en croyons un auteur assez ancien, Saadiah lui-même aurait professé cette opinion ridicule dans un ouvrage qui a disparu, mais dont le titre et quelques fragments nous sont restés. Voici en quels termes commence le commentaire de Moïse Botril sur le *Sepher ietzirah* : « C'est Abraham, « notre père (que la paix soit sur lui!) qui a écrit cela « contre les sages de son siècle, incrédules à l'égard du « principe de l'unité. Du moins c'est ainsi que pense « R. Saadiah (que la mémoire du juste soit bénie!) dans « le premier chapitre de son livre intitulé : *La pierre « philosophale*[1]. Je rapporte ses propres paroles : Les « sages de la Chaldée attaquaient Abraham notre père « dans sa croyance. Or, les sages de la Chaldée étaient « divisés en trois sectes. La première prétendait que « l'univers était soumis à deux causes premières entiè« rement opposées dans leur manière d'agir, l'une « n'étant occupée qu'à détruire ce que l'autre avait « produit. Cette opinion est celle des dualistes, qui s'ap« puyaient sur ce principe, qu'il n'y a rien de commun « entre l'auteur du mal et celui du bien. La seconde « secte admettait trois causes premières; les deux prin« cipes contraires dont nous venons de parler, se pa« ralysant réciproquement, et rien de cette manière ne

1. אבן הפילוספי

« pouvant être fait, on en a reconnu un troisième pour « décider entre eux. Enfin, la dernière secte n'avouait « pas d'autre Dieu que le soleil, dans lequel elle re- « connaissait le principe unique de l'existence et de la « mort[1]. » Malgré une autorité si imposante et si universellement respectée, l'opinion que nous venons d'exposer n'a plus aujourd'hui un seul partisan. Au nom du patriarche, on a depuis longtemps substitué celui d'Akiba, l'un des plus fanatiques soutiens de la tradition, l'un des nombreux martyrs de la liberté de son pays, et à qui il ne manque, pour être compté par la postérité au nombre des héros les plus dignes de son admiration, que d'avoir joué un rôle dans les anciennes républiques d'Athènes ou de Rome. Sans doute cette nouvelle opinion est moins invraisemblable que la première, cependant nous ne la croyons pas mieux fondée. Quoique le Thalmud, toutes les fois qu'il fait mention d'Akiba, nous le représente comme un être presque divin; quoiqu'il l'élève au-dessus de Moïse lui-même[2], il ne le présente pourtant nulle part comme une des lumières de la *Mercaba* ou de la science de la *Genèse;* nulle part on ne laisse soupçonner qu'il ait écrit le *Livre de la création,* ou quelque autre ouvrage de même nature. Tout au contraire, on lui reproche positivement de n'avoir pas sur la nature de Dieu des idées

1. Voy. *Sepher ietzirah*, édit. de Mantoue, fol. 20 et 21.
2. *Talm. Babyl., tract. Menachoth* et *Abodah Sarah.*

très élevées. « Jusqu'à quand, Akiba, lui dit rabi José « le Galiléen, jusqu'à quand feras-tu de la majesté di- « vine quelque chose de vulgaire[1]? » L'enthousiasme qu'il inspire a pour cause l'importance qu'il a donnée à la tradition, la patience avec laquelle il en a su tirer des règles pour toutes les actions de la vie[2], le zèle qu'il a mis à l'enseigner pendant quarante ans, et peut-être aussi l'héroïsme de sa mort. Les vingt-quatre mille disciples qu'on lui attribue ne s'accordent guère avec la défense que fait la Mischna de divulguer à plus d'une personne, même les secrets les moins importants de la kabbale. D'ailleurs, nous savons que déjà l'on attribuait à Jehoschoua ben Chanania la puissance de faire des miracles au moyen du livre dont Akiba doit être l'auteur. Or, si nous consultons les témoignages les plus dignes de foi, nous ne trouvons aucun rapport entre ces deux personnages. Le premier était déjà vieux en l'an 3833 de la création, ou 73 de l'ère vulgaire. Le second, comme on sait, n'est mort que sous le règne d'Adrien, à la suite de la révolte excitée par Barchochebas, environ cent vingt ans après la naissance du Christ. Il est donc impossible de laisser à Akiba la priorité, quand même nous ne regarderions pas comme

1. *Thalm. Babyl. tract. 'Haguiga*, אמר לו ר״ יוסי הגלילי עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול

2. *Thalm. Babyl., tract. 'Haguiga*, fol. 14, vers. On dit qu'il avait reçu de Dieu l'ordre de multiplier les préceptes à l'infini תילי תילין של הלכות

fabuleuse la croyance généralement adoptée, que sa vie, comme celle de Moïse, a été de cent vingt ans. Dans cette hypothèse, on ne peut même pas admettre qu'ils aient puisé à la même source, car les historiens disent positivement qu'ils ont suivi les leçons de deux maîtres différents; l'un était disciple de Gamaliel, et l'autre de Jochanan ben Zachaï. Plusieurs critiques modernes ont imaginé que, sous le même titre de *Sepher ietzirah*, il a existé deux ouvrages différents, dont l'un, attribué au patriarche Abraham et mentionné dans le Thalmud, a disparu depuis longtemps ; l'autre, beaucoup plus moderne, est celui que nous avons conservé. Cette opinion n'a pas d'autre base qu'une grossière ignorance. Morin, l'auteur des *Exercices bibliques*[1], l'a empruntée à un chroniqueur du XVIe siècle, qui, en parlant d'Akiba, s'exprime ainsi : « C'est lui qui a rédigé le *Livre de la* « *création,* en l'honneur de la kabbale; mais il existe « un autre *Livre de la création,* composé par Abraham, « et sur lequel R. Moïse ben Nachman (nommé par « abréviation le *Ramban*) a fait un grand et merveil- « leux commentaire[2]. » Or, ce commentaire, écrit à la fin du XIIIe siècle, mais imprimé dans l'édition de Mantoue[3],

1. Morinus, *Exercitationes biblicæ*, p. 374.

2. והוא חבר ספר מכילתין וספר היצירה על הקבלה ויש ספר יצירה שחבר אברהם אשר הרמבן חבר פירוש גדול ונפלא עליו *Schalscheleth hakaballah,* fol. 20, vers.

3. La première édition du *Sepher ietzirah* est celle de Mantoue, publiée en 1565, tandis que la chronique dont nous voulons parler,

plusieurs années après la chronique qui vient d'être citée, se rapporte évidemment au livre qui est aujourd'hui entre nos mains; la plupart des expressions du texte y sont fidèlement conservées, et il est évident qu'il n'a pas été lu par l'historien dont nous venons de rapporter les paroles. Au reste, le premier qui ait substitué le nom d'Akiba à celui d'Abraham, c'est un kabbaliste du xive siècle, Isaac Delatès, qui, dans sa préface du *Zohar*, se demande : « Qui a permis à R. Akiba « d'écrire le *Livre de la création*, sous le nom du pa« triarche Abraham? » Ces termes, que nous avons essayé de conserver fidèlement, sont évidemment contraires à la distinction que nous voulons détruire; et cependant celle-ci ne repose, en dernier résultat, que sur cette seule autorité. L'auteur du *Livre de la création* n'est donc pas encore découvert. Ce n'est pas nous qui déchirerons le voile qui nous cache son nom; nous doutons même que cela soit possible, avec les faibles éléments dont nous pouvons disposer. Mais l'incertitude à laquelle nous sommes condamné sur ce point ne peut jamais s'étendre aux propositions suivantes, que nous croyons avoir démontrées, et qui, au besoin, peuvent suffire à l'intérêt purement philosophique qu'il faut chercher dans ces matières : 1° L'ouvrage hébreu, intitulé le *Livre de la création*, dont il existe aujourd'hui

la *Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabalah*), a déjà été imprimée à Imola, en 1549.

plusieurs éditions, est bien celui dont il est parlé sous le même titre et dans le Thalmud de Jérusalem et dans celui de Babylone; 2° Il n'a pu être écrit que dans le temps où vivaient les premiers docteurs de la Mischna, c'est-à-dire pendant cette période qui embrasse le siècle qui précède et le demi-siècle qui suit immédiatement la naissance du Christ.

CHAPITRE III.

AUTHENTICITÉ DU ZOHAR.

Un intérêt bien plus vif, mais aussi de bien plus graves difficultés sont attachés au monument dont il nous reste encore à parler. Le *Zohar* ou le livre de la lumière est le code universel de la kabbale. Sous la modeste forme d'un commentaire sur le *Pentateuque*, il touche, avec une entière indépendance, à toutes les questions de l'ordre spirituel, et quelquefois il s'élève à des doctrines dont la plus forte intelligence pourrait encore se glorifier de nos jours. Mais il est loin de se maintenir toujours à cette hauteur; trop souvent il descend à un langage, à des sentiments et à des idées qui décèlent le dernier degré d'ignorance et de superstition. On y trouve, à côté de la mâle simplicité et de l'enthou-

siasme naïf des temps bibliques, des noms, des faits, des connaissances et des habitudes qui nous transportent au milieu d'une époque assez avancée du moyen âge. Cette inégalité dans la forme comme dans la pensée, ce bizarre mélange des caractères qui distinguent des temps très éloignés les uns des autres, enfin le silence presque absolu des deux Thalmud, l'absence de documents positifs jusqu'à la fin du XIIIe siècle ont fait naître sur l'origine et sur l'auteur de ce livre les opinions les plus divergentes. Nous allons d'abord les rapporter d'après les témoignages les plus anciens et les plus fidèles; nous essaierons ensuite de les juger, avant de nous prononcer nous-même sur cette question difficile.

Tout ce qui a été dit, tout ce que généralement l'on pense encore aujourd'hui de la formation et de l'antiquité du *Zohar*, est résumé d'une manière assez impartiale par deux auteurs que nous avons déjà plusieurs fois cités. « Le *Zohar*, dit Abraham ben Zacouth, dans « son *Livre des généalogies* [1], le *Zohar* dont les rayons « éclairent le monde [2], qui renferme les plus profonds « mystères de la loi et de la kabbale, n'est pas l'œuvre « de Simon ben Jochaï, quoiqu'on l'ait publié sous son « nom. Mais c'est d'après ses paroles qu'il a été rédigé « par ses disciples, qui confièrent eux-mêmes à d'au-

1. ספר יוחסין p. 42 et 43. L'auteur de ce livre florissait en 1492.
2. Il faut se rappeler que le mot Zohar signifie lumière.

« tres disciples le soin de continuer leur tâche. Les pa-
« roles du *Zohar* n'en sont que plus conformes à la
« vérité, écrites comme elles le sont par des hommes
« qui ont vécu assez tard pour connaître la Mischna, et
« toutes les décisions, tous les préceptes de la loi
« orale. Ce livre n'a été divulgué qu'après la mort de
« R. Moïse ben Nachman et de R. Ascher qui ne l'ont
« pas connu [1].» Voici en quels termes s'exprime sur le même sujet le rabbin Guédalia, auteur de la célèbre chronique intitulée *La chaîne de la tradition* [2]. « Vers
« l'an cinq mille cinquante de la création (1290 de J.-
« C.) il se trouva diverses personnes qui prétendaient
« que toutes les parties du *Zohar*, écrites en dialecte
« de Jérusalem (le dialecte thalmudique), étaient de la
« composition de R. Simon ben Jochaï, mais que tout
« ce qui est en langue sacrée (l'hébreu pur) ne doit pas
« lui être attribué. D'autres affirmaient que R. Moïse
« ben Nachman ayant fait la découverte de ce livre
« dans la Terre Sainte, l'envoya en Catalogne, d'où il
« passa en Aragon et tomba entre les mains de R. Moïse
« de Léon. Enfin plusieurs ont pensé que ce R. Moïse
« de Léon était un homme instruit, qu'il trouva tous
« ces commentaires dans sa propre imagination, et
« qu'afin d'en retirer un grand profit de la part des sa-

1. Le premier de ces deux rabbins célèbres, après avoir passé la plus grande partie de sa vie en Espagne, est mort à Jérusalem en 1300 ; le second florissait en 1320.

2. שלשלת הקבלה, édition d'Amsterdam, fol. 23, vers. et rect.

« vants, il les publia sous le nom de R. Simon ben « Jochaï et de ses amis. On ajoute qu'il agit ainsi parce « qu'il était pauvre et écrasé de charges. Pour moi, « dit encore le même auteur, je pense que toutes ces « opinions n'ont aucun fondement, mais que R. Simon « ben Jochaï et sa sainte société ont réellement dit « toutes ces choses, et encore beaucoup d'autres ; seu- « lement il peut se faire qu'elles n'aient pas été, dans « ce temps-là, convenablement rédigées ; qu'après avoir « été disséminées longtemps dans plusieurs cahiers, « elles aient enfin été recueillies et mises en ordre. Il « ne faut pas qu'on s'étonne de cela ; car c'est ainsi « que notre maître Judas le saint a rédigé la Mischna, « dont divers manuscrits étaient d'abord dispersés aux « quatre extrémités de la terre. C'est encore de la même « manière que R. Aschi a composé la Guémara. » Nous voyons par ces paroles, auxquelles en dernier résultat la critique moderne n'a pas beaucoup ajouté, que la question qui nous occupe en ce moment a déjà reçu trois solutions différentes : ceux-ci veulent que, à l'exception de quelques passages écrits en hébreu, mais qui du reste n'existent aujourd'hui dans aucune édition[1], dans aucun manuscrit connu, le *Zohar* appartienne entièrement à Simon ben Jochaï ; ceux-là, tout aussi exclusifs dans leur manière de voir, l'attribuent

1. Il y a deux anciennes éditions du *Zohar*, qui ont servi de modèles à toutes les autres : ce sont celles de Crémone et de Mantoue, publiées l'une et l'autre dans la même année de 1559.

à un imposteur, appelé Moïse de Léon, et ne peuvent le faire remonter plus haut qu'à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle. Enfin, d'autres ont paru chercher un terme moyen entre ces deux opinions extrêmes, en supposant que Simon ben Jochaï s'est contenté de propager sa doctrine par l'enseignement oral, et que les souvenirs qu'il laissa ou dans la mémoire ou dans les cahiers de ses disciples ne furent réunis que plusieurs siècles après sa mort, dans le livre que nous possédons aujourd'hui sous le nom de *Zohar*.

La première de ces opinions, considérée dans un sens absolu, quand on prend à la lettre les termes dans lesquels nous l'avons exposée, mérite à peine une réfutation sérieuse. Voici d'abord le fait sur lequel on a voulu la fonder et que nous emprunterons au Thalmud[1] : « R. Jehoudah, R. Jossé et R. Simon ben Jochaï « étaient un jour réunis et près d'eux se trouvait un « certain Jehoudah ben Guêrim[2]. Alors R. Jehoudah dit « en parlant des Romains : Que cette nation est grande « dans tout ce qu'elle fait ! Voyez comme elle a con- « struit partout des ponts, des marchés et des bains « publics ! A ces mots, R. Jossé garda le silence ; mais « Simon ben Jochaï répondit : Elle n'a rien fait qui

1. *Thalm. Babyl. Trait. sabbat.*, ch. II, fol. 34.

2. בן גרים Ce nom signifie littéralement *descendant de prosélytes*. On veut probablement donner à entendre, d'après un sentiment très commun chez les anciens, que son sang étranger est la vraie cause de sa trahison.

« n'ait pour but son propre avantage; elle a fait con-
« struire des marchés pour y attirer des femmes per-
« dues, des thermes pour s'y rafraîchir, et des ponts
« pour y percevoir des impôts. R. Jehoudah ben Guê-
« rim allant raconter ce qu'il avait entendu, le fit par-
« venir aux oreilles de César, et celui-ci rendit un arrêt
« ainsi conçu : Jehoudah qui m'a exalté sera élevé en
« dignité; Jossé qui a gardé le silence sera exilé à Tzi-
« pora (c'est-à-dire à Chypre); Simon qui a médit de
« moi sera mis à mort. Aussitôt celui-ci, accompagné
« de son fils, alla se cacher dans la maison d'étude, dont
« la gardienne leur apportait chaque jour un pain et
« une jatte d'eau. Mais la proscription qui pesait sur
« lui étant très sévère, Simon dit à son fils : Les femmes
« sont d'un caractère faible; il est donc à craindre que,
« pressée de questions, notre gardienne ne finisse par
« nous dénoncer. Sur ces réflexions ils quittèrent cet
« asile et allèrent se cacher au fond d'une caverne. Là,
« par un miracle opéré en leur faveur, Dieu créa aus-
« sitôt un caroubier et une source d'eau. Simon et son
« fils se dépouillèrent de leurs vêtements, et, ensevelis
« dans le sable jusqu'au cou, ils passèrent tous leurs
« jours dans la méditation de la loi. Ils vécurent ainsi
« dans cette caverne pendant douze ans, jusqu'à ce
« que le prophète Élie, paraissant à l'entrée de leur re-
« traite, leur fit entendre ces mots : Qui annoncera au
« fils de Jochaï que César est mort et son arrêt tombé
« dans l'oubli? Sortez et voyez comment les hommes

« cultivent et ensemencent la terre. » C'est, dit-on (mais ce n'est plus le Thalmud qui l'assure), pendant ces douze années de solitude et de proscription que Simon ben Jochaï, aidé par son fils Éléazar, composa le fameux ouvrage auquel son nom est resté attaché. Quand même on aurait écarté de ce récit les circonstances fabuleuses qui s'y mêlent, il serait encore difficile d'admettre comme légitime la conséquence qu'on en tire ; on ne dit pas quels furent l'objet et le résultat de ces méditations dans lesquelles les deux proscrits cherchaient à oublier leurs peines. Ensuite, on trouve dans le *Zohar* une multitude de faits et de noms que Simon ben Jochaï, mort quelques années après la ruine de Jérusalem, au commencement du second siècle de l'ère chrétienne, ne pouvait certainement pas connaître. Comment, par exemple, aurait-il pu parler des six parties dans lesquelles se divise la Mischna, écrite à peu près soixante ans après lui[1] ? Comment pourrait-il mentionner et les auteurs et les procédés de la *Guémara*, qui commence à la mort de Judas le saint et ne finit que cinq siècles après la naissance du Christ[2] ?

1. *Zohar*, édit. de Mantoue, 3e part., fol. 26. — *Ib.*, fol. 29 vers. Nous citons de préférence ce dernier passage, où l'on compare les six traités de la *Mischna* à six degrés du trône suprême : שית סדרי משנה איחו שש מעלות לכסא

2. Tous les termes de la discussion thalmudique sont énumérés dans le passage suivant : וימררו את חייהם דו קושיא בחמר דא קו״ ובלבנים דא לבון הלכה ובכל עבודה בשדה דא ברייתא אשר עבדו בפרך דא תיקו 3e part., fol. 153 rect., édit. de Mantoue.

Comment aurait-il appris les noms des points voyelles et des autres inventions de l'école de Tibériade, qu'on peut faire remonter tout au plus au commencement du VIe siècle[1] ? Plusieurs critiques ont cru observer que, sous le nom d'Ismaëlites, il est aussi question dans le *Zohar* des Arabes mahométans, que tous les écrits publiés par les Juifs modernes désignent de la même manière. Il est, en effet, difficile de ne pas admettre cette interprétation dans le passage suivant :

« La lune est à la fois le signe du bien et le signe du « mal. La pleine lune, c'est le bien; la nouvelle lune, « c'est le mal. Et parce qu'elle comprend en même « temps le bien et le mal, les enfants d'Israël et ceux « d'Ismaël l'ont prise également pour règle de leurs « calculs. S'il arrive une éclipse pendant la pleine lune, « ce n'est pas un bon présage pour Israël; si, au con- « traire, l'éclipse a lieu pendant la nouvelle lune (une « éclipse de soleil), c'est un mauvais présage pour Is- « maël. Ainsi se vérifient ces paroles du prophète « (Is. XXIX, 14) : La sagesse des sages périra et la pru- « dence des hommes intelligents sera obscurcie.....[2] » Cependant nous ferons remarquer que ces mots n'appartiennent pas au texte : ils sont empruntés à un commentaire beaucoup moins ancien, qui a pour titre :

1. *Genèse*, col. 152 et 153. — *Lévit.*, 57 vers. — Édit. Mantoue, 1re part., fol. 24 vers., fol. 15 vers. et pass.

2. וסיהרא איהו טוב ורע מונין בה ישראל ומונין בה בני ישמאל

Le fidèle pasteur, רעיא מהימנא, et que, de leur propre autorité, les premiers éditeurs ont substitué au *Zohar*, partout où dans celui-ci ils ont cru trouver une lacune.

On aurait pu trouver dans le *Zohar* même un passage plus décisif, car voici ce qu'un disciple de Simon ben Jochaï prétend avoir entendu de la bouche de son maître: « Malheur sur l'instant où Ismaël a été enfanté au monde « et revêtu du signe de la circoncision ! Car, que fit le « Seigneur, dont le nom soit béni ? Il exclut les enfants « d'Ismaël de l'union céleste. Mais comme ils avaient le « mérite d'avoir adopté le signe de l'alliance, il leur ré- « serva ici-bas une part dans la possession de la Terre « Sainte. Les enfants d'Ismaël sont donc destinés à ré- « gner sur la Terre Sainte, et ils empêcheront les enfants « d'Israël d'y revenir. Mais cela ne durera que jusqu'au « temps où le mérite des enfants d'Ismaël sera épuisé. « Alors ils exciteront dans le monde des guerres terri- « bles ; les enfants d'Édom se réuniront contre eux et « les combattront, les uns sur terre, les autres sur mer, « et d'autres près de Jérusalem. La victoire sera tantôt « à ceux-ci, tantôt à ceux-là ; mais la Terre Sainte ne « sera pas livrée aux mains des enfants d'Édom. » Pour bien comprendre le sens de ces lignes, il suffit de savoir que sous le nom d'Édom les écrivains juifs (je parle de ceux qui ont fait usage de l'hébreu) ont d'abord désigné Rome païenne, puis ils l'ont étendu à Rome chrétienne et aux peuples chrétiens en général. Or, il ne

peut pas être question ici de Rome païenne; donc on a voulu parler de la lutte des Sarrasins contre les chrétiens, et même des croisades, avant la prise de Jérusalem. Quant à la prédiction de Simon ben Jochaï, je n'ai pas besoin de dire de quel poids elle doit être dans notre jugement. Mais je ne veux pas insister plus longtemps sur la démonstration de ces faits, aujourd'hui généralement connus et répétés à l'envi par tous les critiques modernes [1]. Nous y ajouterons seulement une dernière observation, qui, je l'espère, ne sera pas perdue pour la conclusion à laquelle nous voulons finalement arriver. Pour avoir la conviction que Simon ben Jochaï ne peut pas être l'auteur du *Zohar* et que ce livre n'est pas, comme on le prétend, le fruit de treize ans de méditations et de solitude, il suffit de donner quelque attention aux récits qui s'y mêlent presque toujours à l'exposition des idées. Ainsi, dans le fragment intitulé l'*Idra souta*, **אדרא זוטא**, que nous espérons traduire au moins en grande partie, et qui forme dans cette immense compilation un épisode admirable à tous égards, Simon, sur le point de mourir, réunit autour de lui, pour leur donner ses dernières instructions, le petit nombre de ses disciples et de ses amis, parmi lesquels se trouve son fils Éléazar. « Toi, dit-il

1. מטפחת הספרים 3ᵉ part., fol. 281 vers., édit. de Mantoue. Voy. Peter Beer, *Hist. des sectes du judaïsme*, 2ᵉ part., p. 30 et suiv. — Morinus, *Exercitat. biblic.*, lib. 2, exercit. 9. — Wolf, *Biblioth. hébr.*

« à ce dernier, tu enseigneras, R. Aba écrira, et mes « autres amis méditeront en silence [1]. » Partout ailleurs, c'est assez rarement le maître qui parle, mais ses doctrines sont dans la bouche ou de son fils ou de ses amis, qui se réunissent encore après sa mort pour se communiquer leurs souvenirs et s'éclairer réciproquement dans la foi commune. Ces paroles de l'Écriture : « Combien il est beau de voir des frères rester unis ! » leur semblent s'appliquer à eux-mêmes [2]. Quelques-uns d'entre eux viennent-ils à se rencontrer en chemin, aussitôt leur conversation se porte sur le sujet habituel de leurs méditations, et alors on explique dans un sens tout à fait spirituel quelque passage du Vieux Testament. En voici un exemple pris au hasard entre mille : « Rabi Jehouda et rabi Jossé se trouvaient en« semble en voyage ; alors le premier dit à son compa« gnon de route : Dis-moi quelque chose de la loi, « et l'esprit divin descendra parmi nous ; car toutes « les fois qu'il médite les paroles de la loi, l'esprit de « Dieu vient s'unir à l'homme ou marche devant lui « pour le conduire [3]. » Enfin, comme nous l'avons dit plus haut, on cite aussi des livres dont il ne nous est parvenu que des lambeaux épars, et qu'il faut nécessairement supposer plus anciens que le *Zohar*. Nous

1. וכך אסדרנא לכו ר״ אבא יכתוב ור״ אלעזר ברי ילעי ושאר חברייא ירחשוי בלביהו׃ 3e part., fol. 287 vers.
2. 3e part., fol. 59 vers.
3. 1re part., fol. 115 vers.

nous contenterons de traduire le passage suivant que l'on croirait écrit par quelque disciple de Copernic, si l'on n'était obligé, même en lui refusant toute authenticité, de le faire remonter au moins jusqu'à la fin du XIIIe siècle : « Dans le livre de Chamnouna le Vieux on « apprend, par des explications étendues, que la terre « tourne sur elle-même en forme de cercle; que les « uns sont en haut, les autres en bas; que toutes les « créatures changent d'aspect suivant l'air de chaque « lieu, en gardant pourtant la même position; qu'il y a « telle contrée de la terre qui est éclairée, tandis que « les autres sont dans les ténèbres; ceux-ci ont le jour « quand pour ceux-là il fait nuit; et il y a des pays où « il fait constamment jour, où du moins la nuit ne dure « que quelques instants [1]. »

Il est bien évident, d'après cela, que l'auteur du *Zohar*, quel qu'il soit, n'a pas même eu la prétention de l'attribuer à Simon ben Jochaï, dont il raconte la mort et les derniers instants.

Sommes-nous donc obligés d'en faire honneur à un obscur rabbin du XIIIe siècle, à un malheureux charlatan qui, en l'écrivant, en y consacrant nécessairement de longues années, ne cédait qu'au cri de la misère et à l'espoir de la soulager par un moyen aussi lent qu'incertain? Non, assurément; et quand même nous nous

1. ובספרא דרב חמנונא סבא פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אלין לתתא ואלין לעילא 3e partie, fol. 10 rect.

contenterions d'examiner la nature intime, la valeur intrinsèque du livre, nous n'aurions aucune peine à démontrer que cette opinion n'est pas mieux fondée que la première. Mais nous avons, pour la combattre, des arguments plus positifs. D'abord la langue dans laquelle le *Zohar* est écrit ne ressemble pas à celle dont se servaient les rabbins du XIII[e] siècle, et dont l'usage s'est conservé jusqu'à nos jours. Depuis la captivité de Babylone, les Hébreux avaient oublié leur langue maternelle, et l'on fut obligé de leur expliquer en chaldéen le sens des Écritures. Cependant la langue sainte s'était encore conservée parmi les petits prophètes qui parurent alors; mais elle déclina dans les écoles fondées après eux par les *thanaïms* ou les auteurs de la *Mischna*. Insensiblement, le chaldéen lui-même se corrompit par le contact de l'hébreu, et de ce mélange, où entrent aussi, mais pour une très petite part, la langue des Romains devenus les maîtres, et celle des Grecs devenus les voisins de la Palestine, est sorti ce qu'on appelle le dialecte de Jérusalem, ou la langue du Thalmud et du *Zohar*[1]. Après la clôture du Thalmud,

1. Voici quelques-uns des mots latins et grecs que l'on rencontre le plus communément dans le *Zohar* : אספקלריא *specularia* (le milieu à travers lequel nous arrivent les idées divines), מטרוניתא *matrona* (la puissance divine considérée d'un point de vue passif), פטרונא, *patrona*, קוזמיטא κοσμήτωρ, סניגור συνήγορος, קטיגור κατήγορος, אפטרופסא ἐπίτροπος, אוזפיזא *hospitium*. Eh bien! croirait-on, qu'on a voulu trouver dans ces mots une preuve que le *Zohar* est une œuvre du XIII[e] siècle? On avait sans doute oublié que les ter-

c'est-à-dire vers le VIe siècle de l'ère chrétienne, ce dialecte disparaît à son tour, et les écrivains sortis du judaïsme emploient tantôt l'arabe, tantôt un hébreu plus ou moins pur. Saadiah, l'auteur du *Cozry*, rabi Bechaï et plusieurs autres écrivains très distingués du Xe, du XIe et du XIIe siècle, ont composé leurs œuvres dans la première de ces deux langues; Aben Esra, Salomon Jarchi, ont fait usage de la seconde : Maïmonides s'est servi de l'une et de l'autre. Comment donc ce Moïse de Léon, à qui l'on veut attribuer la composition du *Zohar*, aurait-il pu, au commencement du XIVe siècle, traiter les questions de l'ordre le plus élevé dans un idiome que depuis si longtemps les savants les plus distingués se contentaient de comprendre, et qui, dans cette hypothèse, n'avait encore produit jusque-là aucune œuvre capable de lui servir de modèle? Ensuite, quel dessein pouvait-il avoir en s'imposant une tâche et si difficile et si périlleuse? Voulait-il, comme le prétend un critique moderne que nous avons déjà cité [1], voulait-il donner plus de vraisemblance à ses fictions,

mes dérivés de la même origine sont encore bien plus nombreux dans la Mischna, et que les rabbins du moyen âge n'avaient aucune connaissance des lettres latines et grecques. Ce qu'ils savaient de la philosophie d'Aristote leur était parvenu à travers les traductions syriaques et arabes.

1. Cùm auctor esset recentissimus, linguaque chaldaïca sua ætate prorsùs esset extincta, eamque Judæi doctiores raro intelligerent, consulto chaldaïcè scripsit, ut antiquitatem apud popularium vulgus libris suis conciliaret. Morinus, *Exercitat. biblic.*, liv. 2, exercit. 9, chap. 5.

en faisant parler le langage de leur époque aux divers personnages sous le nom desquels il désirait faire passer ses propres idées? Mais puisqu'il possédait de si vastes connaissances, de l'aveu même des hommes dont nous combattons l'opinion, il ne pouvait pas ignorer que Simon ben Jochaï et ses amis sont comptés parmi les auteurs de la *Mischna;* et quoique le dialecte de Jérusalem fût probablement leur langue habituelle, il était plus naturel de les faire écrire en hébreu. Il y en a qui prétendent qu'il s'est réellement servi de cette dernière langue, qu'il n'a pas inventé, qu'il a voulu seulement falsifier le *Zohar* en y ajoutant ses propres pensées, et que son imposture fut bientôt découverte[1]. Rien de semblable n'étant arrivé jusqu'à nous, cette assertion ne doit pas nous occuper plus longtemps. Mais, vraie ou fausse, elle confirme les observations que nous venons de faire. D'ailleurs nous savons avec une entière certitude que Moïse de Léon a composé en hébreu un ouvrage kabbalistique, ayant pour titre : *le Nom de Dieu*, ou simplement : *le Nom* (ספר השם). Cet ouvrage, qu'on retrouverait probablement parmi les manuscrits de quelque bibliothèque espagnole, Moïse Corduero l'a eu sous les yeux[2]; il en rapporte plusieurs passages d'où il résulte que c'était un commentaire

1. Outre les deux historiens que nous avons cités plus haut, voyez Bartolocci, *Grande bibliothèque rabbinique*, t. 4, p. 82.

2. *Pardes Rimonim* (פרדס רמונים) fol. 110 rect. 1re col. שער הצנורות et שער השמות

très détaillé et souvent fort subtil sur quelques-uns des points les plus obscurs de la doctrine enseignée dans le *Zohar*; par exemple, celui-ci : quels sont les différents canaux, c'est-à-dire les influences, les rapports mutuels qui existent entre toutes les Séphiroth, et qui conduisent de l'une à l'autre la lumière divine ou la substance première des choses? Or, comment supposer qu'après avoir écrit le *Zohar* dans le dialecte chaldaïco-syriaque, soit pour en augmenter l'intérêt par les difficultés du langage, soit pour en rendre la pensée inaccessible au vulgaire, le même homme ait cru devoir ensuite l'expliquer, le développer en hébreu, et mettre à la portée de tous ce qu'au prix de tant de soins, de tant de labeurs, il avait caché dans une langue presque tombée dans l'oubli parmi les savants eux-mêmes? Dira-t-on que par ce moyen il était encore plus sûr de réussir à donner le change à ses lecteurs? En vérité, c'est trop de ruse, trop de temps dépensé, trop de patience et d'efforts pour le misérable but qu'on l'accuse de s'être proposé : ce sont des combinaisons trop savantes et trop compliquées pour un homme qu'on accuse en même temps des plus stupides contradictions, des plus grossiers anachronismes.

Une autre raison qui nous oblige à regarder le *Zohar* comme une œuvre bien antérieure à Moïse de Léon, comme une œuvre étrangère à l'Europe, c'est qu'on n'y trouve pas le moindre vestige de la philosophie d'Aristote, et l'on n'y rencontre pas une seule fois le nom du

christianisme ou de son fondateur[1]. Or, on sait qu'en Europe, pendant le XIIIe et le XIVe siècle, le christianisme et Aristote exerçaient sur la pensée une autorité absolue. Comment donc pourrions-nous admettre que, dans ce temps de fanatisme, un pauvre rabbin espagnol, écrivant sur des matières religieuses, dans une langue qui ne pouvait le trahir, n'ait élevé aucune plainte contre le premier, auquel les thalmudistes et les écrivains postérieurs s'attaquent si fréquemment, et qu'il n'ait pas subi, camme Saadiah, comme Maïmonides, comme tous ceux enfin qui ont suivi la même carrière, l'influence inévitable de la philosophie péripatéticienne? Qu'on lise tous les commentaires que nous possédons aujourd'hui sur le *Livre de la création*; que l'on jette un coup d'œil sur tous les monuments philosophiques et religieux de cette époque et de plusieurs siècles antérieurs, on trouvera partout le langage de l'*Organum* et la domination du philosophe de Stagyre. L'absence de ce caractère est donc un fait dont la gravité ne saurait être contestée. On ne peut pas voir dans les dix Séphiroth, dont nous parlerons plus longuement ailleurs, une imitation déguisée des *catégories*; car celles-ci n'ont qu'une valeur logique; celles-là renferment un système métaphysique de l'ordre le plus élevé. Si la kabbale a quelques traits de

1. *Adde quod etiam contrà Christum in toto libro ne minimum quidem effutiatur, prout in recentioribus Judæorum scriptis plerumque fieri solet* (Kabb. deund. Præf. p. 7.)

ressemblance avec un système philosophique de la Grèce, c'est plutôt avec celui de Platon; mais on sait que l'on pourrait affirmer la même chose de toute espèce de mysticisme; et d'ailleurs Platon était alors peu connu hors de sa patrie.

Nous remarquons enfin que des idées et des expressions qui appartiennent essentiellement, qui sont exclusivement consacrées au système kabbalistique exposé dans le *Zohar*, se présentent dans des écrits bien antérieurs à la fin du XIII[e] siècle. Ainsi, d'après un écrivain que nous avons eu déjà occasion de nommer, d'après Moïse Botril, l'un des commentateurs du *Sépher ietzirah*, la doctrine de l'émanation, telle que les kabbalistes l'ont entendue, aurait été connue de Saadiah; car il cite de lui les paroles suivantes, textuellement empruntées, dit-il, de l'ouvrage intitulé *la Pierre philosophale,* et dont malheureusement le nom seul est arrivé jusqu'à nous : « O toi qui vas puiser les bénédictions « à leur source, garde-toi, quand on viendra te tenter « pour cela, de révéler la croyance de l'émanation, qui « est un grand mystère dans la bouche de tous les « kabbalistes; un autre mystère est renfermé dans ces « paroles de la loi : Vous ne tenterez pas le Seigneur [1].» Cependant, dans son ouvrage sur les *Croyances et les*

1. Voici le texte de ce passage : אתה הוא אדם שיש לך הבריכות במקור לא תאציל שום דבר אל האדם שיבא לך בנסיון מאמונת האצילות וזהו סוד גדול בפי כל המקובלים וזהו סוד כמום בתורה לא תנסו את ה״ *Sepher ietzirah,* édit. de Mantoue, fol. 31.

opinions, Saadiah attaque assez vivement cette doctrine, qui est la base du système exposé dans le *Zohar*, et qu'il est impossible de ne pas reconnaître dans ce passage : « J'ai quelquefois rencontré de ces hommes qui « ne peuvent pas nier l'existence d'un créateur, mais « qui pensent que notre esprit ne saurait concevoir « qu'une chose soit faite de rien. Or, comme le Créa« teur est le seul être qui existe d'abord, ils soutiennent « qu'il a tiré l'univers de sa propre substance. Ces « hommes (que Dieu vous garde de leur opinion !) sont « encore moins sensés que tous ceux dont nous avons « parlé[1]. » Le sens que nous donnons à ces paroles devient encore plus évident, lorsqu'on lit, dans le même chapitre, que la croyance à laquelle elles font allusion est surtout justifiée par ces versets de Job : « D'où vient la sagesse, et en quel lieu se trouve l'in« telligence? C'est Dieu qui comprend ses voies; c'est « lui qui connaît sa demeure[2]. » On y trouve, en effet, les noms consacrés par le *Zohar* aux trois premières, aux trois grandes Séphiroth, qui comprennent toutes les autres, savoir : la *sagesse*, l'*intelligence*, et au-dessus d'elles le *lieu*, ou le *non-être*, ainsi appelé parce qu'il

1. ומצאתי אלה האנשים לא נתון להם לכחש בעושה ועֹזֹ לא קבל שכלם כפי מחשבותם היות דבר לא מדבר וכיון שאין דבר כי אם הבורא האמינו כי ברא הדברים מן עצמו ואלה ירחמך אל יותר סחלים מן הראשונים *Des Croyances et des Opinions* 1re part., ch. 4.

2. Job, ch. 28, v. 20 et 23.

représente l'infini sans attribut, sans forme, sans qualification aucune, dans un état où il est pour nous incompréhensible et sans valeur réelle [1]. C'est dans ce sens, disent les kabbalistes, que tout ce qui est a été tiré du non-être. Le même auteur nous donne aussi une théorie psychologique parfaitement identique à celle qui est attribuée à l'école de Simon ben Jochaï [2], et il nous apprend [3] que le dogme de la préexistence et de la transmigration des âmes, qui est positivement enseigné dans le *Zohar* [4], était admis, de son temps, par quelques hommes qui néanmoins se disaient juifs; qui prétendaient même, ajoute-t-il, confirmer leur opinion extravagante par le témoignage de l'*Ecriture*. Ce n'est pas encore tout : saint Jérôme, dans une de ses lettres [5], parle de dix noms mystiques, *decem nomina mystica*, par lesquels les livres saints désignent la Divinité. Or, ces dix noms, que saint Jérôme ne se contente pas de mentionner, mais dont il nous donne encore l'énumération complète, sont précisément ceux qui, dans le *Zohar*, représentent les dix Séphiroth, ou attributs de Dieu. Voici en effet ce qu'on lit dans le *Livre du mystère* (ספרא דצניעותא), l'un des plus antiques fragments

1. *Zohar*, 2e part., fol. 42 et 43. Cette première *Séphirah* se nomme tantôt l'*infini*, אין סוף, tantôt la *couronne suprême*, כתר עליון, et tantôt le *non-être*, אין, ou le *lieu*, מקום.

2. *Des Croyances et des Opinions*, 6e part., ch. 2.

3. *Ib. supr.* ch. 7.

4. 2e part., fol. 99, sect. mischpatim.

5. Hiéron. Marcell., epist. 136, tome III de ses *Œuvres complètes*.

du *Zohar* et en même temps le résumé des principes les plus élevés de la kabbale : « Lorsque l'homme veut « adresser une prière au Seigneur, il peut invoquer éga- « lement, soit les saints noms de Dieu, *Eheïeh*, *Jah*, « *Jehovah*, *El*, *Elohim*, *Jedoud*, *Elohei-Tsabaoth*, *Schadaï*, « *Adonaï*, soit les dix Séphiroth, à savoir : la Couronne, « la Sagesse, l'Intelligence, la Beauté, la Grâce, la Jus- « tice, etc. » Tous les kabbalistes sont d'accord sur ce principe, que les dix noms de Dieu et les dix Séphiroth sont une seule et même chose : car, disent-ils, la partie spirituelle de ces noms, c'est l'essence même des numérations divines [1]. Saint Jérôme, dans plusieurs de ses écrits, parle aussi de certaines *traditions hébraïques sur la Genèse* qui font le Paradis, ou, comme on l'appelle toujours en hébreu, l'Eden (גן עדן), plus ancien que le monde [2]. Remarquons d'abord qu'il n'existait pas chez les Juifs d'autres traditions connues sous un titre analogue que celles qui étaient comprises dans cette science mystérieuse, appelée par le Thalmud l'*Histoire de la Genèse*. Quant à la croyance rapportée en leur nom, elle s'accorde parfaitement avec le *Zohar*, où la Sagesse suprême, le Verbe divin par lequel a commencé et s'est accomplie la création, le principe de toute intelligence et de toute vie, est désigné comme le véritable Eden,

1 והשמות והספירות הכל דבר אחד כי רוחניות השמות הם ממש הספירות. Pardes Rimonin, fol. 10 verso.

2. D. Hieron. opp. dernier vol. de l'édit. de Paris. — Voy. aussi le petit ouvrage intitulé : *Questiones hebraïcæ in Genesim*.

autrement appelé l'Eden supérieur (עדן עלאה)[1]. Voici la même opinion reproduite sous une forme différente dans un autre ouvrage kabbalistique, que l'on a voulu faire passer pour plus ancien encore que le *Zohar* : « Ce que nous appelons le monde à venir, c'est un « monde qui est déjà venu ; car, lorsque Dieu conçut « la pensée de créer l'univers, il produisit une lumière « tellement éclatante, qu'aucune créature n'aurait pu « la supporter. Quand il vit cela, le saint dont le nom « soit béni, prenant un septième de cette lumière, le « mit à la place où devait exister ce monde, et ré- « serva le reste pour les justes quand ils seront appelés « à en jouir dans une autre vie. Ainsi donc, ce que « nous plaçons dans l'avenir, c'est ce qui existait déjà « avant les six jours de la création[2]. » Mais un fait plus grave que tous ceux qui viennent d'être énoncés, c'est l'intime ressemblance que nous offre la kabbale, dans le langage aussi bien que dans la pensée, avec toutes les sectes du gnosticisme, surtout celles qui ont pris naissance en Syrie, et avec le code religieux des Nazaréens, découvert il y a quelques années seulement, et traduit du syriaque en latin. Nous attendrons, pour donner à ce fait le caractère de l'évidence, que nous soyons arrivé à cette partie de notre travail, où nous

1. Zohar, *Idra souta*, חכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר והאי אקרי עדן עלאה

2. Fragment du *livre de la Splendeur* (Sepher habahir) cité à la fin du premier vol. du Zohar, édit. d'Amsterdam.

chercherons à connaître les rapports qui existent entre le système kabbalistique et les autres systèmes philosophiques ou religieux. Ici nous nous contenterons de faire observer que les doctrines de Simon le Magicien, d'Elxaï, de Bardesanes, de Basilide et de Valentin ne nous sont connues que par des fragments disséminés dans les œuvres de quelques Pères de l'Église, comme dans celles de saint Irénée et de saint Clément d'Alexandrie. Or, on ne peut pas supposer que ces œuvres aient été familières à un rabbin du XIIIe siècle, qui, dans l'ouvrage même dont on veut lui faire honneur, se montre fort étranger à toute littérature, et surtout à celle du christianisme. Nous sommes donc forcé d'admettre que le gnosticisme a beaucoup emprunté, non pas sans doute au *Zohar* lui-même, tel que nous le possédons aujourd'hui, mais aux traditions et aux théories qu'il renferme.

Nous ne séparerons pas de l'hypothèse que nous venons d'écarter celle qui, nous présentant la kabbale comme une imitation de la philosophie mystique des Arabes, la fait naître dans l'empire des kalifes, au plus tôt vers le commencement du XIe siècle; époque à laquelle la philosophie musulmane nous offre pour la première fois des traces de mysticisme [1]. Cette opinion, exprimée il y a longtemps comme une simple conjec-

1. C'est Avicenne qui passe généralement pour le premier organe du mysticisme chez les Arabes. Né en 992, il est mort en 1036.

ture, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* [1], M. Tholuck a voulu récemment la ressusciter et lui prêter l'appui de sa riche érudition. Dans un premier mémoire, recherchant l'influence que la philosophie grecque a pu exercer sur celle des mahométans [2], le savant orientaliste arrive à cette conclusion : que la doctrine de l'émanation a été connue des Arabes en même temps que le système d'Aristote ; car ce dernier n'est arrivé jusqu'à eux qu'à travers les commentaires de Thémistius, de Théon de Smyrne, d'Énée de Gaza, de Jean Philopon, en un mot avec les idées d'Alexandrie, exprimées cependant sous une forme très incomplète. Ce germe une fois déposé dans le sein de l'islamisme ne tarda pas à se développer en un vaste système qui, semblable à celui de Plotin, mettait l'enthousiasme au-dessus de la raison, et, après avoir fait sortir tous les êtres de la substance divine, proposait à l'homme, comme le dernier terme de la perfection, d'y rentrer par l'extase et l'anéantissement de lui-même. C'est ce mysticisme moitié arabe, moitié grec, que M. Tholuck veut nous faire admettre comme la vraie et unique source de la kabbale [3]. A cette fin, il commence par

1. *Remárques sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale*, par de La Nauze, tome IX des *Mém. de l'Acad. des inscript.*

2. *Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum, tum Judæorum, exercuerit.* Particula I, Hamb. 1835, in-4°.

3. Particula II, *de Ortu Cabbalæ*, Hamb., 1837.

s'attaquer à l'authenticité des livres kabbalistiques, surtout à celle du *Zohar*, qu'il regarde comme une compilation de la fin du XIIIe siècle, tout en accordant à la kabbale elle-même une existence plus ancienne[1]. Quand il pense avoir mis ce point hors de doute, il entreprend de démontrer la parfaite ressemblance des idées contenues dans ces livres avec celles qui font la substance du mysticisme arabe. M. Tholuck n'ayant avancé, contre l'authenticité des monuments de la kabbale, aucun argument que nous n'ayons déjà réfuté, nous nous arrêterons seulement à la dernière, et sans contredit la plus intéressante partie de son travail. Mais ici nous sommes obligé d'entrer, un peu par anticipation, dans le fond même du système kabbalistique, et dans quelques considérations relatives à son origine: nous ne nous en plaindrons pas si cela peut jeter quelque diversion sur les recherches un peu arides qui nous occupent en ce moment.

La première réflexion qui se présente à l'esprit, c'est que la similitude des idées hébraïques et des idées arabes, fût-elle parfaitement établie, il n'en résulterait pas encore que celles-là sont nécessairement une contrefaçon de celles-ci. Ne pourrait-il pas se faire que les unes et les autres fussent sorties par des canaux différents d'une source commune plus ancienne que la philosophie musulmane, plus ancienne même que la phi-

1. *Ouvr. cit.*, part. II, p. 10-28.

losophie grecque d'Alexandrie? En effet, en ce qui regarde les Arabes, M. Tholuck est obligé de convenir qu'ils ne connaissaient nullement la philosophie d'Alexandrie par ses véritables organes : les œuvres de Plotin, de Jamblique, de Proclus, ne sont jamais arrivées jusqu'à eux, n'ont jamais été traduites ni en syriaque ni en arabe, et de Porphyre ils ne possédaient qu'un commentaire purement logique, l'introduction au traité des catégories[1]. D'un autre côté, est-il vraisemblable que les croyances et les idées de l'ancienne Perse, que la philosophie religieuse des mages, si célèbre dans toute l'antiquité sous le nom de *sagesse orientale*, aient été complétement anéanties à l'époque de l'invasion musulmane, et ne comptent pour rien dans le mouvement intellectuel qui a illustré le règne des Abbassides? Nous savons qu'Avicenne a écrit un ouvrage sur la *sagesse orientale*. De quel droit donc ose-t-on affirmer, d'après quelques rares citations d'un auteur plus moderne, que ce livre, aujourd'hui complétement perdu, n'était qu'un recueil de pensées néoplatoniciennes[2]? En mettant sous nos yeux ce passage d'Al Gazali : « Il faut que tu saches qu'entre le monde cor« porel et celui dont nous venons de parler (le monde « spirituel) il y a le même rapport qu'entre notre « ombre et notre corps[3], » comment M. Tholuck ne

1. *Ib. sup.*, part. II, p. 7-11.
2. *Ouvr. cit.*, part. I, p. 11.
3. Jam verò mundi corporalis ad eum mundum de quo modò

s'est-il pas rappelé que c'est aussi dans ces termes, en se servant de la même comparaison, que les zerdustians, l'une des sectes religieuses de l'ancienne Perse, avaient formulé le principe fondamental de leur croyance[1]? Quant aux Juifs, tout le monde sait que depuis la captivité jusqu'à leur entière dispersion, ils n'ont pas cessé d'être en relation avec ce qu'ils appellent le pays de Babylone. Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce point, qui sera longuement développé ailleurs. Nous dirons seulement que le *Zohar* cite positivement la sagesse orientale : *cette sagesse*, dit-il, *que les enfants de l'Orient connaissent depuis les premiers jours*[2], et dont il cite un exemple parfaitement d'accord avec ses propres doctrines. Evidemment, il ne peut pas être ici question des Arabes, que les écrivains hébreux appellent invariablement les *enfants d'Ismaël* ou les enfants de l'Arabie; ce n'est pas dans ces termes que l'on parlerait d'une philosophie contemporaine, étrangère, née récemment sous l'influence d'Aristote et de ses commentateurs alexandrins : le *Zohar* ne la ferait pas remonter aux premiers âges du monde; il ne la présenterait pas comme un héritage transmis

diximus, rationem talem, qualis umbræ ad corpus hominis, esse scito.... *Ib. supr.*, p. 17.

1. Voy. *Thom. Hyde, de Relig. vet. Pers.*, c. XXII, p. 296 et seq.

2. אמר ר״ אבא יומא חד אערענא בחד מתא מאינון דהוו מן בני קדם ואמרו לי מההיא חכמתא דהוו ידעין מיומי קדמאי 1re part., sec. ויירא fol. 99 verso.

par Abraham aux enfants de ses concubines, et par ceux-ci aux nations de l'Orient [1].

Mais il n'est pas même nécessaire que nous fassions usage de cet argument; car la vérité est que le mysticisme arabe et les principes enseignés dans le *Zohar* nous frappent plutôt par leurs différences que par leurs ressemblances. Tandis que les unes portent exclusivement sur quelques idées générales, communes à toute espèce de mysticisme, les autres éclatent surtout sur les points les plus essentiels de la métaphysique des deux systèmes, et ne laissent subsister aucun doute sur la diversité de leur origine. Ainsi, pour aller tout droit au plus important, les mystiques arabes, après avoir reconnu en Dieu la substance unique de toutes choses et la cause immanente de l'univers, enseignent qu'il se révèle ou se manifeste sous trois aspects différents : 1° celui de l'unité ou de l'être absolu, au sein duquel nulle distinction n'existe encore; 2° celui où les objets dont se compose l'univers commencent à se distinguer dans leur essence, dans leurs formes intelligibles, et à se montrer présents devant l'intelligence divine. La troisième manifestation divine c'est l'univers lui-même, c'est le monde réel ou Dieu devenu visible [2]. Le système kabbalistique est loin de nous offrir ce caractère de simplicité. Sans doute, il nous présente aussi la substance

1. *Ib. supr.* fol. 100 rect. et vers.
2. *Thol., ouvr. cit.*, part. II, p. 28 et 29.

divine comme la substance unique, comme la source d'où découlent éternellement, sans l'épuiser, toute vie, toute lumière et toute existence; mais, au lieu de trois manifestations, de trois formes générales de l'Être infini, il en reconnaît d'abord dix : ce sont les dix Séphiroth, qui se partagent en trois trinités venant se réunir dans une trinité unique et dans une forme suprême. Considérées dans leur ensemble, les Séphiroth ne représentent que le premier degré, que la première sphère de l'existence, celle qu'on appelle le *monde de l'émanation.* Au-dessous d'elles se trouvent encore, nous offrant, chacun à part, le spectacle d'une variété infinie, le monde des purs esprits ou *de la création*, le monde des sphères et des intelligences qui les dirigent, ayant pour nom le *monde de la formation*; enfin le degré le plus infime appelé le monde du travail ou *de l'action*. Les mystiques arabes reconnaissent aussi comme une âme collective dont sortent toutes les âmes particulières qui animent le monde, comme un esprit générateur qu'ils appellent le père des esprits, l'esprit de Mahomet, source, modèle et substance de tous les autres esprits[1]. C'est dans cette conception qu'on a voulu trouver le modèle de l'*Adam Kadmon*, de l'homme céleste des kabbalistes. Mais ce que les kabbalistes désignent par ce nom, ce n'est pas seulement le principe de l'intelligence et de la vie spirituelle; c'est aussi ce qu'ils re-

1. *Ib. supr.*, p. 30.

gardent comme au-dessus et comme au-dessous de l'esprit; c'est l'ensemble des Séphiroth, ou le monde de l'émanation tout entier, depuis l'Être dans son caractère le plus abstrait et le plus insaisissable, à ce degré qu'ils nomment le *point* ou le *non-être*, jusqu'aux forces constitutives de la nature. On ne trouve chez les Arabes aucune trace de la métempsycose, qui tient une si grande place dans le système hébraïque. Vainement aussi vous chercherez dans leurs œuvres ces allégories continuelles que l'on rencontre dans le *Zohar*, cet appel constant à la tradition, ces personnifications hardies se multipliant par des généalogies sans fin, *genealogiis interminatis*, comme dit saint Paul[1], et ces métaphores gigantesques et bizarres qui s'accordent si bien avec l'esprit du vieil Orient. Arrivé à la fin de son œuvre, M. Tholuck lui-même, dont la franchise égale la science, recule devant la pensée qui l'avait séduit d'abord, et il conclut, comme nous pourrions le faire, à l'impossibilité absolue de faire dériver la kabbale de la philosophie mystique des Arabes. Voici, du reste, ses propres paroles, qui ne manqueront pas d'autorité dans la bouche d'un homme si profondément instruit de la philosophie et de la langue des peuples musulmans : « Que conclure « de ces analogies ? Peu de chose, à mon sens. Car, ce

1. Il est bien difficile de ne pas rapporter à la kabbale ce passage de la première lettre de saint Paul à Timothée : « Neque intenderint « fabulis et genealogiis interminatis, quæ quæstiones præstant magis « quàm ædificationem Dei. » (Epist. *ad Timoth*, I, 4.)

« que les deux systèmes ont de semblable, on le trou-
« verait ailleurs dans des doctrines plus anciennes, dans
« les livres des Sabéens et des Perses, et aussi chez les
« néoplatoniciens. Au contraire, la forme extraordinaire
« sous laquelle ces idées nous apparaissent dans la
« kabbale est tout à fait étrangère aux mystiques ara-
« bes. D'ailleurs, pour s'assurer que la kabbale est réel-
« lement sortie du commerce de ces derniers, il fau-
« drait avant tout rechercher parmi eux la doctrine des
« Séphiroth. Mais c'est de quoi ils ne nous offrent pas
« le moindre vestige, car ils ne connaissent qu'un seul
« mode sous lequel Dieu se révèle à lui même. Sur ce
« point la kabbale se rapproche bien davantage de la
« doctrine des Sabéens et du gnosticisme [1]. »

L'origine arabe de la kabbale une fois démontrée inadmissible, l'opinion qui fait du *Zohar* une œuvre du XIIIe siècle a perdu son dernier appui ; je veux parler d'un certain air de vraisemblance dont elle pourrait se parer encore. En effet, comme on a déjà pu s'en assurer par le parallèle que nous venons d'établir, le *Zohar* renferme un système de la plus haute portée, de la plus vaste étendue. Or, une conception de ce genre ne se forme pas en un jour, surtout à une époque d'igno-

1. Jam verò ex analogiis istis quid censes colligi posse? Equidem non multa arbitror. Nam similia etiam in aliis et antiquioribus quidem disciplinis monstrari licet, in scriptis Sabaeis et Persicis, nec non apud neoplatonicos. Contra singularis illa forma quam ideæ istæ in Cabbalâ præ se ferunt, ab Arabicis mysticis abest, etc.

rance et de foi aveugle, surtout dans une classe d'hommes sur laquelle pèse l'horrible poids du mépris et de la persécution. Si donc on ne rencontre dans tout le moyen âge ni les antécédents, ni les éléments de ce système, il faut bien en reculer la naissance jusque dans l'antiquité.

Nous voilà arrivé à ceux qui prétendent que Simon ben Jochaï a réellement enseigné à un petit nombre de disciples et d'amis, parmi lesquels se trouvait son fils, la doctrine métaphysique et religieuse qui fait la base du *Zohar ;* mais que ses leçons, d'abord transmises de bouche en bouche, comme autant de secrets inviolables, ont été rédigées peu à peu ; que ces traditions et ces notes, auxquelles se mêlèrent nécessairement des commentaires d'une époque plus récente, s'accumulant, et par là même s'altérant avec le temps, arrivèrent enfin de Palestine en Europe vers la fin du XIIIe siècle. Nous espérons que cette opinion, qui n'a été exprimée jusqu'à présent qu'avec timidité et sous forme de conjecture, aura bientôt le caractère et tous les droits de la certitude.

D'abord, comme l'a remarqué déjà l'auteur de la chronique intitulée *la Chaîne de la tradition*, elle s'accorde parfaitement avec l'histoire de tous les autres monuments religieux du peuple juif : c'est aussi en réunissant des traditions de différents âges, des leçons de divers maîtres, liés cependant par un principe commun, qu'on a formé et la Mischna, et le Thalmud de

Jérusalem, et le Thalmud de Babylone. Elle ne s'accorde pas moins avec une croyance qui, d'après l'historien que nous venons de citer, doit être assez ancienne. « J'ai, dit-il, appris par tradition que cet ouvrage était « tellement volumineux, que, complet, il aurait suffi « à la charge d'un chameau[1]. » On ne peut pas supposer qu'un homme, quand même il passerait sa vie à écrire sur de telles matières, puisse laisser de sa fécondité une preuve aussi effrayante. Enfin, on lit aussi dans les *Suppléments du Zohar*, תקוני הזהר, écrits dans la même langue, et connus depuis aussi longtemps que le *Zohar* lui-même, que ce dernier ouvrage ne sera jamais entièrement publié; ou, pour traduire plus fidèlement, qu'il le sera à la fin des jours[2].

Lorsqu'on aborde l'examen du livre lui-même, pour y chercher, sans préoccupation, quelques lumières sur son origine, on ne tarde pas à s'apercevoir, par l'inégalité du style[3] et par le défaut d'unité, non pas dans le système, mais dans l'exposition, dans la méthode, dans l'application des principes généraux, enfin, dans les pensées de détail, qu'il est tout à fait impossible de

1. וקבלתי על פה שזה החבור הוא כל כך גדול הכמות שאם היה נמצא כלו יחד היה משאת גמל *Schalscheleth hakabalah*, fol. 23 rect.

2. וראיתי בסוף תקון ששי מהזהר שלא יתגלא כל חבור בזהר אלא בסוף הימים *Ib. sup.*

3. Il y a des passages où le syriaque est à peu près seul employé et d'autres où l'on ne trouve que les terminaisons de cette langue, avec des mots qui appartiennent tous à l'hébreu rabbinique.

l'attribuer à une seule personne. Pour ne pas multiplier les exemples sans importance, pour ne pas insister sur des faits de langage, que nulle traduction ne peut conserver, comme on ne peut, sans leur donner la mort, arracher certaines plantes de leur sol natal, nous nous bornerons à indiquer rapidement les principales différences qui séparent du reste de l'ouvrage trois fragments dont nous avons déjà fait mention, savoir : le *Livre du mystère*, ספרא דצניעותא, généralement considéré comme le plus ancien ; la *Grande assemblée*, אדרא רבא, où l'on représente Simon ben Jochaï au milieu de tous ses amis ; et enfin la *Petite assemblée*, אדרא זוטא, où Simon, sur son lit de mort, après avoir été précédé dans la tombe par trois de ses disciples, donne à ceux qui lui restent ses dernières instructions. Ces fragments, qui, placés à de grandes distances l'un de l'autre, nous semblent d'abord comme perdus dans cet immense recueil, forment cependant un seul tout parfaitement coordonné, et pour la marche des événements et pour celle des idées. On y trouve, tantôt sous la forme de l'allégorie, tantôt dans un langage métaphysique, une description suivie et pompeuse des attributs divins, de leurs diverses manifestations, de la manière dont le monde a été formé, et des rapports qui existent entre Dieu et l'homme. Jamais on n'y quitte ces hauteurs de la spéculation pour descendre dans la vie extérieure et pratique, pour recommander l'observation de la loi ou des cérémonies religieuses. Jamais on

n'y rencontre ou un nom, ou un fait, ou même une expression qui pourrait nous faire douter de l'authenticité de ces pages, où l'originalité de la forme donne encore plus de prix à l'élévation de la pensée. La parole y est toujours dans la bouche du maître, qui, pour convaincre ses auditeurs, n'emploie pas d'autre méthode que celle de l'autorité. Il ne démontre pas, il n'explique pas, il ne répète pas ce que d'autres lui ont appris; mais il affirme, et chacune de ses paroles est accueillie comme un article de foi. Ce caractère se fait surtout remarquer dans le *Livre du mystère,* qui est un résumé substantiel, mais aussi fort obscur, de tout l'ouvrage[1]. On pourrait dire de lui aussi : *docebat quasi auctoritatem habens.* On ne procède pas ainsi dans le reste du livre. Au lieu d'une exposition continue d'un

1. C'est à propos de ce livre, formant un traité complet en cinq chapitres, qu'on lit dans le *Zohar* cette gracieuse allégorie : « Qu'on « se figure un homme demeurant seul dans les montagnes et ne « connaissant pas les usages de la ville. Il ensemence du blé et ne « se nourrit que de blé à l'état naturel. Un jour cet homme se rend « à la ville. On lui présente du pain d'une bonne qualité, et il de« mande : A quoi sert ceci? On lui répond ; C'est du pain pour « manger. Il le prend et en goûte avec plaisir. Puis il demande de « nouveau : Et de quoi cela est-il fait? On lui répond que c'est avec « du blé. Quelque temps après on lui offre des gâteaux pétris dans « l'huile. Il en goûte, puis il demande : Et ceci, de quoi cela est-il « fait? On lui répond : Avec du blé. Plus tard on met devant lui « de la pâtisserie royale pétrie avec de l'huile et du miel. Il adresse « la même question que les premières fois, et il obtient la même ré« ponse. Alors il dit : Moi je suis le maître de toutes ces choses, je « les goûte dans leur racine, puisque je me nourris du blé dont

même ordre d'idées; au lieu d'un plan librement conçu, suivi avec constance, où les textes sacrés que l'auteur invoque en témoignage vont se placer à la suite de ses propres pensées, c'est la marche incohérente et désordonnée d'un commentaire. Cependant, comme nous l'avons déjà fait observer, l'exposition de l'Écriture sainte n'est qu'un prétexte; mais il n'en est pas moins vrai que, sans sortir absolument du même cercle d'idées, on est fréquemment conduit, par le texte, d'un sujet à un autre; ce qui donne lieu de penser que les notes et les traditions qui se sont conservées dans l'école de Simon ben Jochaï, au lieu d'être fondues dans un système commun d'après l'ordre logique, ont été ajustés, suivant l'esprit du temps, aux principaux passages du *Pentateuque*. On est confirmé dans cette opinion quand on s'est donné la peine de s'assurer que souvent il n'existe pas le moindre rapport entre le texte biblique et la partie du *Zohar* qui lui sert de commentaire. La même incohérence, le même désordre règnent dans les faits, qui, d'ailleurs, sont en petit nombre et portent un caractère assez uniforme. Ici la théologie métaphysique ne règne plus en souveraine absolue; mais, à côté des théories les plus hardies et les plus élevées, on ne rencontre que trop

« elles sont faites. Dans cette pensée, il restait étranger aux délices « qu'on en tire, et ces délices étaient perdues pour lui. Il en est de « même de celui qui s'arrête aux principes généraux de la science, « car il ignore toutes les délices que l'on tire de ces principes. »

souvent les détails les plus matériels du culte extérieur, ou ces questions puériles auxquelles les guémaristes, semblables en cela aux casuistes de toutes les autres croyances, ont consacré tant d'années et de volumes. Aussi le *Zohar* fait-il autorité en ces matières, quand le Thalmud et la Mischna gardent le silence [1]. Ici sont rassemblés tous les arguments que les critiques modernes ont fait valoir en faveur de l'opinion qui leur est commune, et dont nous croyons avoir tout à l'heure démontré la fausseté. Enfin, tout, dans cette dernière partie, la forme aussi bien que le fond, porte les traces d'une époque plus récente; tandis que la simplicité, l'enthousiasme naïf et crédule qui règnent dans la première, nous rappellent souvent et le temps et le langage de la *Bible*. Nous ne pouvons guère en citer qu'un seul exemple, sans anticiper sur l'avenir : c'est le récit de la mort de Simon ben Jochaï, par rabi Aba, celui de ses disciples qu'il avait chargé de rédiger ses leçons. Nous allons essayer de le traduire. « La lampe « sainte (c'est ainsi que Simon est appelé par ses dis« ciples), la lampe sainte n'avait pas achevé cette der« nière phrase, que les paroles s'arrêtèrent, et cepen« dant j'écrivais toujours; je m'attendais à écrire encore « longtemps, quand je n'entendis plus rien. Je ne levais

1. דבר שאינו מפורש בגמרא יהוא (הזוהר) מפרשו אזלינן בתריה C'est-à-dire, que tout ce que la *Guémara* n'explique pas et qui se trouve expliqué dans le *Zohar*, fait autorité. *Schalscheleth hakabalah*, fol. 23 ; Abraham Zacouth, fol. 32.

« pas la tête, car la lumière était trop grande pour me « permettre de la regarder. Tout à coup je fus saisi : « j'entendais une voix qui s'écriait : De longs jours, des « années de vie et de bonheur sont maintenant devant « toi. Puis j'entendis une autre voix qui disait : Il te « demandait la vie, et toi tu lui donnes des années éter- « nelles. Pendant tout le jour, le feu ne se retira pas « de la maison, et personne n'osait approcher de lui à « cause du feu et de la lumière qui l'environnaient. « Pendant tout ce jour-là, j'étais étendu à terre et je « donnais cours à mes lamentations. Quand le feu se « fut retiré, je vis que la lampe sainte, que le saint des « saints avait quitté ce monde. Il était là étendu, couché « sur la droite, et la face souriante. Son fils Éliézer se « leva, lui prit les mains et les couvrit de baisers ; mais « j'eusse volontiers mangé la poussière que ses pieds « avaient touchée. Puis tous ses amis arrivèrent pour le « pleurer, mais aucun d'eux ne pouvait rompre le silence. « A la fin, cependant, leurs larmes coulèrent. R. Eliézer, « son fils, se laissa jusqu'à trois fois tomber à terre, « ne pouvant articuler que ces mots : Mon père ! mon « père !... R. Hïah, le premier, se remit sur ses pieds, « et prononça ces paroles : Jusqu'aujourd'hui la lampe « sainte n'a cessé de nous éclairer et de veiller sur « nous ; en ce moment, il ne nous reste qu'à lui rendre « les derniers honneurs. R. Éliézer et R. Aba se levè- « rent, pour le revêtir de sa robe sépulcrale ; alors tous « ses amis se réunirent en tumulte autour de lui, et des

« parfums s'exhalèrent de toute la maison. Il fut étendu « dans la bière, et aucun autre que R. Éliézer et R. Aba « ne prit part à ce triste devoir. Quand la bière fut « enlevée, on l'aperçut à travers les airs, et un feu bril- « lait devant sa face. Puis on entendit une voix qui « disait : Venez, et réunissez-vous à la fête nuptiale de « rabi Simon... Tel fut ce rabi Simon, fils de Jochaï, « dont le Seigneur se glorifiait chaque jour. Sa part est « belle et dans ce monde et dans l'autre. C'est pour lui « qu'il a été dit : Va vers ta fin, repose en paix et con- « serve ton lot jusqu'à la fin des jours [1]. » Nous ne voulons pas, encore une fois, nous exagérer la valeur que ces lignes peuvent ajouter aux observations qui les précèdent; mais elles nous donneront au moins une idée du caractère que Simon avait aux yeux de ses disciples, et du culte religieux dont son nom est entouré dans toute l'école kabbalistique.

On trouvera sans doute, en faveur de l'opinion que nous défendons, une preuve plus évidente dans le texte suivant, que nous n'avons vu citer nulle part, quoiqu'il se trouve dans toutes les éditions, dans les plus anciennes comme dans les plus modernes. Après avoir distingué deux sortes de docteurs, ceux de la Mischna, מארי משנא, et ceux de la kabbale, מארי קבלה, on ajoute : « C'est de ceux-ci que le prophète Daniel a « voulu parler, lorsqu'il a dit : Et les hommes intelli-

1. 3e part., fol. 296 verso, édit. Mantoue.

« gents brilleront comme la lumière du firmament. Ce « sont eux qui s'occupent de ce livre, qu'on appelle le « *Livre de la lumière*, et qui, semblable à l'arche de Noé, « en réunit deux d'une ville et sept d'un royaume; « mais quelquefois il n'y en a qu'un de la même ville « et deux de la même génération. C'est en eux que « s'accomplissent ces paroles : Tout mâle sera jeté dans « le fleuve. Or, le fleuve n'est pas autre chose que la « lumière de ce livre, et le mâle est celui qu'elle « éclaire [1]. » Ces mots font partie du *Zohar*, et cependant il est évident qu'à l'époque où ils furent écrits, le *Zohar* existait déjà; il était même connu sous le nom qu'il porte encore aujourd'hui; nous sommes donc forcé de conclure qu'il s'est formé successivement pendant la durée de plusieurs siècles et par le travail de plusieurs générations de kabbalistes.

Voici, non pas la traduction, qui occuperait trop de place, mais la substance d'un autre passage, très précieux sous tous les rapports, et par lequel nous voulons surtout montrer que, longtemps après la mort de Simon ben Jochaï, sa doctrine s'est conservée dans la Palestine, où il avait vécu et enseigné, et que de Babylone on y envoyait des émissaires pour recueillir quelques-unes de ses paroles. R. Jossé et R. Sédécias,

1. אלין אינון דקא משתדלין בזוהר דא דאקרי ספר הזוהר דאיהו כתבת נח דמתכנשין בה שנים מעיר ושבע ממלכותא ולזמנין אחד מעיר ושנים ממשפחה דבהון יתקיים כל הבן הילוד היארא תשליחוהו ודא אורה דספרא דא 3e part., fol. 153 verso.

voyageant un jour ensemble, la conversation tomba sur ce verset de l'*Ecclésiaste* : « L'homme et la bête meu- « rent également ; le sort de l'homme est comme le sort « de la bête ; ils ont tous deux le même sort[1]. » Les deux docteurs ne pouvaient comprendre que le roi Salomon, le plus sage des hommes, ait écrit ces paroles, qui, pour me servir de l'expression originale, sont une porte ouverte pour ceux qui n'ont pas la foi[2]. En raisonnant ainsi, ils furent accostés par un homme qui, fatigué par une longue course et par un soleil ardent, leur demanda à boire. Ils lui donnèrent du vin, et le conduisirent auprès d'une source. Aussitôt qu'il se sentit soulagé, l'étranger leur apprit qu'il était leur coreligionnaire, et que, par l'intermédiaire d'un fils qui donnait tout son temps à l'étude de la loi, il était lui-même un peu initié à cette connaissance. Alors on lui soumit la question dont on était occupé avant son arrivée. Il est inutile, pour le but auquel nous voulons atteindre ici, de faire connaître la manière dont il la résolut ; nous dirons seulement qu'il fut vivement applaudi, et ce fut avec grande peine qu'on le laissa repartir. Peu de temps après, les deux kabbalistes eurent les moyens de s'assurer que cet homme était du nombre des *amis* (c'est ainsi que, dans toute l'étendue de l'ouvrage, se nomment les adeptes de la doctrine),

1. *Ecclés.*, ch. 3, v. 19.
2. 3e part., דהא פתחא לאינון דלאו בני מהימנתא אשתכך ביה fol. 157 verso.

que, l'un des plus grands docteurs de l'époque, c'était par humilité qu'il faisait honneur à son fils de la science qu'on admirait en lui ; qu'enfin il était venu en Palestine, envoyé par les *amis* de Babylone, pour recueillir quelques paroles de Simon ben Jochaï et de ses disciples [1]. Tous les autres faits rapportés dans ce livre sont empreints de la même couleur, et se passent sur le même théâtre. Ajoutons à cela qu'on y fait souvent mention des croyances religieuses de l'Orient, comme du sabéisme [2] et même de l'islamisme ; qu'au contraire, on n'y trouve rien qui puisse se rapporter à la religion chrétienne, et nous comprendrons comment le *Zohar*, dans l'état où nous le voyons aujourd'hui, a pu n'être introduit dans nos contrées que vers la fin du XIIIe siècle. Quelques-unes des doctrines qu'il renferme, comme nous l'avons vu par l'exemple de Saadiah, étaient sans doute déjà connues auparavant ; mais il paraît certain qu'avant Moïse de Léon, avant le départ de Nachmanides pour la Terre-Sainte, il n'en existait en Europe aucun manuscrit complet. Quant aux idées qu'il contient, Simon ben Jochaï nous apprend lui-même qu'il ne les a pas apportées le premier. Il répète à ses disciples ce que les *amis* ont enseigné dans les livres anciens (ומה דאמרנו חברנא בספרי

1. חברא דבין חברייא הוא ושדרו ליה חברייא דבבל למנדע מלין מרבי שמעון בן יוחאי ושאר חברייא Voyez, pour tout le récit, *Zohar*, 3e part., fol. 157 et 158.

2. Voyez surtout la 1re part. du *Zohar*, fol. 99 et 100.

קדמאי). Il cite particulièrement Jéba le vieux et Hamnouna le vieux. Il espère, au moment de révéler les plus grands secrets de la kabbale, que l'ombre de Hamnouna viendra l'écouter, suivie d'un cortége de soixante et dix justes [1]. Je suis loin de prétendre que ces personnages et surtout ces livres d'une antiquité si reculée aient existé réellement; je veux seulement constater ce fait que les auteurs du *Zohar* n'ont jamais songé à représenter Simon ben Jochaï comme l'inventeur de la science kabbalistique.

Il est un autre fait qui mérite de notre part la plus sérieuse attention. Plus d'un siècle après que le *Zohar* fut publié en Espagne, il existait encore des hommes qui ne connaissaient et ne transmettaient que par tradition la plupart des idées qui en sont la substance. Tel est Moïse Botril, qui, en 1409, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même [2], s'exprime ainsi sur la kabbale et sur les précautions avec lesquelles il faut l'enseigner : « La kabbale n'est pas autre chose qu'une philosophie « plus pure et plus sainte; seulement le langage philosophique n'est pas le même que celui de la kabbale [3]... Elle est ainsi appelée, parce qu'elle ne procède pas par raisonnement, mais par tradition. Et « lorsque le maître a développé ces matières à son dis-

1. *Idra Raba*, ad init.
2. Voyez son Commentaire sur le *Sepher ietzirah*, édit. Mantoue, fol. 46.
3. *Ib. supr*. fol. 31.

« ciple, il ne faut pas encore que celui-ci ait trop de « confiance en sa sagesse; il ne lui est pas permis de « parler de cette science, si d'abord il n'y a été for-« mellement autorisé par le maître. Ce droit lui sera « accordé, c'est-à-dire, qu'il pourra parler de la Mer-« caba, s'il a donné des preuves de son intelligence, et « si les germes déposés dans son sein ont porté des « fruits. Il faudra, au contraire, lui recommander le « silence, si l'on ne trouve en lui qu'un homme exté-« rieur, et s'il n'est pas encore arrivé au nombre de « ceux qui se distinguent par leurs méditations[1]. » L'auteur de ces lignes paraît ignorer jusqu'au nom du *Zohar*, qui n'est pas prononcé une seule fois dans tout le cours de son ouvrage. En revanche, il cite un grand nombre d'écrivains très anciens, mais qui, presque tous, appartiennent à l'Orient, comme R. Saadiah, R. Haï et R. Aron, le chef de l'académie de Babylone. Quelquefois aussi il nous parle de ce qu'il a appris verbalement de la bouche de son maître; on ne peut donc pas supposer qu'il ait puisé ses connaissances kabbalistiques dans les manuscrits qui furent publiés par Nachmanides et Moïse de Léon; mais, après comme avant le XIIIe siècle, le système dont Simon ben Jochaï peut être considéré au moins comme le plus illustre représentant, s'est principalement conservé et propagé par une multitude de traditions, que les uns se plai-

1. *Ib.*, fol. 87 verso.

saient à écrire, tandis que les autres, plus fidèles à la méthode de leurs ancêtres, les gardaient religieusement dans leur mémoire. Dans le *Zohar* se trouvent seulement réunies celles qui ont pris naissance depuis le Ier jusqu'à peu près vers la fin du VIIe siècle de l'ère chrétienne. En effet, nous ne pouvons pas faire remonter à une époque moins reculée, je ne dirai pas la rédaction, mais l'existence de ces traditions si semblables ou si liées entre elles par l'esprit qui les anime; car alors on connaissait déjà la Mercaba, qui n'est pas autre chose, comme nous savons, que cette partie de la kabbale à laquelle le *Zohar* est spécialement consacré; et Simon ben Jochaï nous apprend lui-même qu'il avait des prédécesseurs. Il nous est également impossible de les faire naître dans un temps plus rapproché de nous : d'abord, parce que nous ne connaissons aucun fait qui nous y autorise; ensuite nous rappellerons qu'en dépassant la limite que nous avons indiquée, on ne trouve plus, on ne peut même plus supposer l'usage du dialecte hiérosolymitain ou de la langue dans laquelle le *Zohar* est composé. Ainsi, les difficultés insurmontables que l'on rencontre dans les opinions qui se distinguent de la nôtre, deviennent dans celles-ci des faits positifs qui la confirment et qui, parmi les preuves dont nous nous sommes servi, ne doivent pas être comptées les dernières.

Il nous reste cependant encore deux objections à résoudre : on a demandé comment, dans un temps aussi

éloigné de nous que celui auquel nous rapportons le principal monument du système kabbalistique, on a pu connaître le principe qui fait la base de la cosmographie de nos jours, ou le système de Copernic, si clairement résumé dans un passage dont nous avons plus haut donné la traduction. Nous répondrons que, dans tous les cas, même en admettant que le *Zohar* n'est qu'une imposture de la fin du XIIIe siècle, ce passage était connu avant la naissance de l'astronome prussien. Ensuite, les idées qu'il renferme étaient déjà répandues parmi les anciens, puisqu'Aristote les attribue à l'école de Pythagore. « Presque tous ceux, dit « il, qui affirment avoir étudié le ciel dans son en« semble, prétendent que la terre est au centre ; mais « les philosophes de l'école italique, autrement appelés « les pythagoriciens, enseignent tout le contraire. Dans « leur opinion, le centre est occupé par le feu, et la « terre n'est qu'une étoile dont le mouvement circu« laire autour de ce même centre produit la nuit et le « jour[1]. » Dans leurs attaques contre la philosophie, les premiers Pères de l'Église n'ont pas cru devoir épargner cette opinion, qui est en effet inconciliable avec le système cosmologique enseigné dans la *Genèse*. « C'est, dit Lactance, une absurdité de croire qu'il y a

1. Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου λεγόντων ὅσοι τὸν ὅλον οὐρανὸν πεπερασμένον εἶναι φάσιν. Εναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ πυθαγόρεοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φάσι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. *De Cœlo*, liv. 2, ch. 13.

« des hommes qui ont les pieds au-dessus de leurs « têtes, et des pays où tout est renversé, où les arbres « et les plantes croissent de haut en bas.... On trouve « le germe de cette erreur chez les philosophes qui « ont prétendu que la terre est ronde[1]. » Saint Augustin s'est exprimé sur le même sujet en termes à peu près semblables[2]. Enfin, même les auteurs les plus anciens de la *Guémara* avaient connaissance des antipodes et de la forme sphérique de la terre, car on lit dans le *Thalmud* de Jérusalem[3], qu'Alexandre le Grand, en parcourant la terre pour en faire la conquête, apprit qu'elle est ronde; et l'on ajoute que c'est pour cela qu'il est ordinairement représenté un globe à la main. Mais le fait même dans lequel on a cru trouver une objection contre nous, prouve au contraire pour nous; car, pendant toute la durée du moyen âge, le vrai système du monde est resté à peu près ignoré et le système de Ptolémée régnait sans partage.

On pourrait aussi s'étonner de trouver, précisément dans cette partie du *Zohar* que nous regardons comme la plus ancienne, des connaissances médicales qui

1. Ineptum credere esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita, aut ibi quæ apud nos jacent inversa pendere; fruges et arbores deorsum versus crescere... Hujus erroris originem philosophis fuisse quod existimarint rotundum esse mundum. Lib. 3, c. 24.

2. *De Civitat. Dei*, lib. 16, cap. 9.

3. *Aboda Zarah*, ch. 3. Nous avons trouvé ce texte dans Menasseh ben Israël, *Problemata de creatione*, probl. 28.

semblent accuser une civilisation assez récente. Par exemple, l'*Idra Raba*, ou le morceau intitulé *La grande assemblée*, renferme ces lignes remarquables que l'on croirait empruntées à quelque traité d'anatomie de nos jours : « Dans l'intérieur du crâne, le cerveau se par-« tage en trois parties, dont chacune occupe une place « distincte. Il est en outre recouvert d'un voile très « mince, puis d'un autre voile plus dur. Au moyen de « trente-deux canaux, ces trois parties du cerveau se « répandent dans tout le corps en se dirigeant par « deux côtés : c'est ainsi qu'elles embrassent le corps « sur tous les points et se répandent dans toutes ses « parties [1]. » Il est impossible de ne pas reconnaître à ces mots, et les trois organes principaux dont se compose l'encéphale et ses principaux téguments, et les trente-deux paires de nerfs qui en partent dans un ordre symétrique, pour donner la vie et la sensibilité à toute l'économie animale. Mais nous ferons remarquer qu'obligés de se soumettre, relativement à leur nourriture, à une foule de prescriptions religieuses, obligés d'observer et les divers états et les diverses constitutions des animaux, dans la crainte de manger de ceux que la loi déclare impurs, les Juifs ont été

1. בגולגלתא ג״ חללין אשתכחו דשריא מוחא בהו וקרומא דקיק חפייא עלייהו וקרומא קשישא האי מוחא אתפשט ונפיק לתלתין ותרין שבילין ···· ואלין ג״ מתפשטין בכל גופא להאי סטרא ולהאי סטרא ובאינון אחיד כל גופא מכל סטרוי ובכל גופא אתפשטן ואשתכחן 3e part., fol. 136.

excités de bonne heure, par le plus puissant des mobiles, à l'étude de l'anatomie et de l'histoire naturelle. C'est ainsi que dans le Thalmud, parmi les affections qui peuvent atteindre les animaux et en font proscrire la chair, on compte généralement la perforation des enveloppes du cerveau, ניקב קרום של מוח. Mais il y a une condition sur laquelle les avis sont partagés : selon les uns, la défense n'est légitime que lorsqu'elle atteint à la fois les deux téguments ; selon les autres, il suffit qu'on la trouve dans la *dure-mère*. Enfin, d'autres se contentent d'une solution de continuité dans les deux enveloppes inférieures [1]. Dans le même traité, on parle aussi de la moelle épinière, חוט השדרה, et des maladies qui lui sont propres. Nous ajouterons à cela que, dès le milieu du IIe siècle, il existait parmi les Hébreux des médecins de profession ; car on raconte encore dans le Thalmud [2] que Judas le Saint, le rédacteur de la Mischna, a souffert pendant treize ans d'une affection ophthalmique, et qu'il avait pour médecin R. Samuël, l'un des plus zélés défenseurs de la tradition, et qui, outre la médecine, cultivait l'astronomie et les mathématiques. On disait de lui qu'il connaissait les chemins du ciel comme les rues de Néhardéa, sa ville natale [3].

Nous terminerons ici, et sans doute il en est temps,

1. *Thalm. Babyl.*, tract. *Choulin,* chap. 3.
2. *Schalscheleth hakabalah*, fol. 24 verso.
3. נהריך ליה שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעי *Ib. supr.*

ces observations purement bibliographiques, et ce que nous appellerions volontiers l'histoire extérieure de la kabbale. Les livres que nous avons examinés ne sont donc pas, comme des enthousiastes l'ont affirmé avec confiance, ou d'une origine surnaturelle, ou d'une antiquité qui échappe à l'histoire. Mais ils ne sont pas non plus, comme le prétend aujourd'hui encore une critique superficielle et incrédule, ils ne sont pas le fruit d'une imposture conçue et consommée dans un intérêt sordide, l'œuvre d'un charlatan pressé par la faim, dénué d'idées, de convictions, et spéculant sur une grossière crédulité. Ces deux livres, encore une fois, ne sont pas moins que l'œuvre de plusieurs générations. Quelle que soit la valeur des doctrines qu'ils enseignent, ils mériteront toujours d'être conservés comme un monument des longs et patients efforts de la liberté intellectuelle, au sein d'un peuple et dans un temps sur lesquels le despotisme religieux s'est exercé avec le plus d'énergie. Mais tel n'est pas leur seul titre à notre intérêt : ainsi que nous l'avons déjà dit, et comme on ne tardera pas à en être convaincu, le système qu'ils renferment est par lui-même, par son origine et par l'influence qu'il a exercée, un fait très important dans l'histoire de la pensée humaine.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

DE LA DOCTRINE CONTENUE DANS LES LIVRES KABBALISTIQUES. — ANALYSE DU SÉPHER IETZIRAH.

Les deux livres que, malgré la crédulité des uns et le scepticisme des autres, nous avons reconnus pour les vrais monuments de la kabbale, nous fourniront seuls les matériaux que nous allons faire servir à l'exposition de cette doctrine. Ce ne sera qu'en de rares occasions, quand l'obscurité des textes nous en fera une absolue nécessité, que nous ferons intervenir les commentaires et des traditions plus modernes. Mais les innombrables fragments dont ces livres se composent, empruntés sans choix et sans discernement à des époques différentes, sont loin de nous offrir tous un caractère parfaitement uniforme. Ceux-ci ne font qu'étendre le système mythologique dont les éléments les plus essentiels se trouvent déjà dans le *Livre de Job* et les *Visions d'Isaïe* : ils nous font connaître, avec une grande

richesse de détails, les attributions des anges comme celles des démons, et se rapportent à des idées depuis trop longtemps populaires, pour appartenir à une science, considérée dès son origine comme un secret aussi terrible qu'inviolable. Ceux-là, sans contredit, les plus récents, expriment des penchants si serviles et un pharisaïsme si étroit, qu'ils ressemblent à des traditions thalmudiques, mêlées par orgueil, autant que par ignorance, aux opinions d'une secte fameuse, dont le nom seul inspirait un respect idolâtre. Enfin, ceux qui forment le plus grand nombre nous enseignent, dans leur ensemble, la véritable croyance des anciens kabbalistes, et sont la source à laquelle ont puisé, plus ou moins préoccupés de la philosophie de leur siècle, tous les hommes qui voulurent passer, dans les temps modernes, pour leurs disciples et leurs continuateurs. Nous sommes cependant obligé de faire remarquer que cette distinction ne regarde que le *Zohar*. Quant au *Livre de la création*, sur lequel notre analyse s'exercera d'abord, s'il n'est pas d'une grande étendue, si même il ne porte pas toujours notre esprit vers des régions très élevées, il nous offre du moins une composition très homogène et d'une rare originalité. Les nuages dont l'imagination des commentateurs s'est plu à l'entourer, se dissiperont d'eux-mêmes si, au lieu d'y chercher, à leur exemple, les mystères d'une sagesse ineffable, nous n'y voyons qu'un effort de la raison, au moment de son réveil, pour apercevoir le plan de l'univers et

le lien qui rattache à un principe commun tous les éléments dont il nous offre l'assemblage.

Ce n'est jamais qu'en s'appuyant sur l'idée de Dieu, qu'en se faisant l'interprète de la volonté et de la pensée suprêmes, que la Bible ou tout autre monument religieux nous explique le monde et les phénomènes dont il est le théâtre. C'est ainsi que dans la Genèse, nous voyons la lumière sortir du néant à la parole de Jéhovah; Jéhovah, après avoir tiré du chaos le ciel et la terre, se fait le juge de son œuvre et la trouve digne de sa sagesse : c'est pour éclairer la terre qu'il attache au firmament le soleil, la lune et les étoiles. Quand il prend de la poussière, qu'il fait passer en elle un souffle de vie pour laisser ensuite échapper de ses mains la dernière et la plus belle de ses créatures, il nous a déjà déclaré son dessein de former l'homme à son image. — Dans l'ouvrage dont nous essayons de rendre compte, on suit une marche tout opposée, et cette différence est très significative, quand elle se montre pour la première fois dans l'histoire intellectuelle d'un peuple : c'est par le spectacle du monde qu'on s'élève à l'idée de Dieu; c'est par l'unité qui règne dans l'œuvre de la création, qu'on démontre à la fois et l'unité et la sagesse du Créateur. Telle est, comme nous l'avons dit ailleurs, la raison pour laquelle le livre tout entier n'est pour ainsi dire qu'un monologue placé dans la bouche du patriarche Abraham : on suppose que les considérations qu'il renferme sont

celles qui ont porté le père des Hébreux à quitter le culte des astres pour y substituer celui de l'Éternel. Le caractère que nous venons de signaler éclate avec tant d'évidence, qu'il a été remarqué et défini avec beaucoup de justesse par un écrivain du XIIe siècle. « Le *Sepher ietzirah*, dit Jehouda Hallévi, nous enseigne « l'existence d'un seul Dieu, en nous montrant, au sein « de la variété et de la multiplicité, la présence de l'u- « nité et de l'harmonie; car un tel accord ne peut ve- « nir que d'un seul ordonnateur[1].» Jusqu'ici tout est parfaitement conforme aux procédés de la raison ; mais au lieu de chercher dans l'univers les lois qui les régissent, pour lire ensuite dans ces lois elles-mêmes la pensée et la sagesse divines, on s'efforce d'établir une grossière analogie entre les choses et les signes de la pensée, ou les moyens par lesquels la sagesse se fait entendre et se conserve parmi les hommes. Remarquons, avant d'aller plus loin, que le mysticisme, en quelque temps et sous quelque forme qu'il se manifeste, attache une importance sans mesure à tout ce qui peut représenter au dehors les actes de l'intelligence, et il n'y a pas encore si longtemps qu'un écrivain très connu parmi nous a voulu prouver que l'écriture n'est

1. Cuzary, *Disc.*, 4, 8, 25. Au lieu du texte hébreu, qui serait peu compris, nous citerons l'excellente traduction espagnole de Jacob Abendana : « Enseña la deydad y la unidad por cosas que son varias y multiplicadas por una parte, pero per otra parte, son unidas y concordantes, y su union proscede del uno que los ordena. »

pas une invention de l'humanité, mais un présent de la révélation[1]. Ici il s'agit des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu et des dix premiers nombres qui, en conservant leur propre valeur, servent encore à l'expression de tous les autres. Réunies sous un point de vue commun, ces deux sortes de signes sont appelées les trente-deux *voies merveilleuses de la Sagesse,* « avec lesquelles, dit le texte, l'Éternel, le Seigneur « des armées, le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, le Roi « de l'univers, le Dieu plein de miséricorde et de « grâce, le Dieu sublime qui demeure dans l'éternité, « le Dieu élevé et saint a fondé son nom[2]. » A ces trente-deux voies de la Sagesse, qu'il ne faut pas confondre avec les distinctions subtiles et d'un ordre tout différent, admises à leur place par les kabbalistes modernes[3], il faut ajouter trois autres formes, désignées par trois termes d'un sens très douteux, mais qui ont certainement, au moins par leur généalogie grammaticale, une très grande ressemblance avec ceux qui en grec désignent le sujet, l'objet et l'acte même de la pensée[4]. Nous croyons avoir démontré précédemment que ces mots détachés sont entièrement

1. M. de Bonald, *Recherches philosoph.*, chap. 3. Voyez aussi M. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, tom. II, pag. 112 et seq.

2. Premier chapitre, première Mischna.

3. Introduction au commentaire d'Abraham ben Dior sur le *Sépher ietzirah*, édit. Mantoue.

4. בספר וספר וספור, premier chapitre, première proposition.

étrangers au texte. Cependant, nous ne pouvons pas laisser ignorer qu'ils ont été compris tout différemment et d'une manière qui ne répugne ni au caractère général du livre, ni aux lois de l'étymologie, par l'auteur espagnol que nous avons nommé un peu plus haut. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Par le premier de ces trois termes (*Sephar*), on veut « désigner les nombres qui seuls nous offrent un « moyen d'apprécier la disposition et les proportions « nécessaires à chaque corps pour atteindre le but « dans lequel il a été créé ; et la mesure, et la quan- « tité, et le poids, et le mouvement, et l'harmonie, « toutes ces choses sont réglées par le nombre. Le se- « cond terme (*Sipur*) veut dire la parole et la voix, « parce que c'est la parole divine, c'est la voix du « Dieu vivant qui a produit les êtres sous leurs diverses « formes, soit extérieures, soit intérieures ; c'est à elle « qu'on a fait allusion dans ces mots : Dieu dit que la « lumière soit, et la lumière fut. Enfin, le troisième « terme (*Sépher*) signifie l'écriture. L'écriture de Dieu, « c'est l'œuvre de la création ; la parole de Dieu, c'est « son écriture ; la pensée de Dieu, c'est sa parole. « Ainsi, la pensée, la parole et l'écriture ne sont en « Dieu qu'une seule chose, tandis que dans l'homme « elles sont trois[1]. » Cette explication a d'ailleurs le

1. Quizo dezir en la palabra *Sephar* la cantidad y el peso de los cuerpos criados, por quanto la cantidad en modo que sea el cuerpo ordenado y proporcionado, apto para lo que es criado, no es sino

mérite de caractériser assez bien, tout en l'ennoblissant, ce bizarre système qui confond la pensée avec des symboles généralement connus, pour la rendre en quelque sorte visible, et dans l'ensemble et dans les diverses parties de l'univers.

Sous le nom de *Sephiroth*, qui joue ailleurs un si grand rôle, mais qui entre ici pour la première fois dans le langage de la kabbale, on s'occupe d'abord des dix nombres ou *numérations abstraites* [1]. Elles sont représentées comme les formes les plus générales, par conséquent les plus essentielles de tout ce qui est, et, si je puis m'exprimer ainsi, comme les catégories de l'univers. Nous voulons dire qu'en cherchant, n'importe de quel point de vue, les premiers éléments ou les prin-

por numero; y la medida, y la cantidad, y el peso, y la proporzion de los movimientos, y la orden de la harmonia todo es por numero, que es lo que quiere dezir *Sephar*. Y *Sipur* quiere dezir la habla e la voz, pero es habla divina, voz de palabras de Dioz vivo, con laqual es la existencia de la cosa en su forma exterior y enterior, de laqual se habla, come dixo, y *dixo Dios sea luz, y fue luz*. Y *Sepher* quiere dezir la escritura; y la escritura de Dios son sus criaciones; y la palabra de Dios es su escritura; y la consideracion de Dios es su palabra conque el *Sephar*, y el *Sipur*, y el *Sepher* en Dios son una cosa, y en el hombre son tres. Cuzary, *Discors.* 4, § 25.

1. עשר ספירות בלי מה Cette expression seule, aussi bien que les développements dont elle est suivie, ne permet pas d'adopter un autre sens, comme celui de sphère, fondé sur l'étymologie grecque σφαῖρα, ou l'idée de lumière, exprimée par le mot *saphir*. Le livre de Raziel, malgré les extravagances qu'il contient, ne s'éloigne pas, sur ce point, de la vérité. כל החשבונות! כלולות בלי מה לשון סתימה Raziel, édit. Amsterd., fol. 8 verso.

cipes invariables du monde, on doit, d'après les idées dont nous sommes l'interprète, rencontrer toujours le nombre dix. « Il y a dix Sephiroth; dix et non pas « neuf, dix et non onze; fais en sorte que tu les com- « prennes dans ta sagesse et dans ton intelligence; « que sur elles s'exercent constamment tes recherches, « tes spéculations, ton savoir, ta pensée et ton imagi- « nation; fais reposer les choses sur leur principe, et « rétablis le Créateur sur sa base [1]. » En d'autres termes, et l'action divine et l'existence du monde se dessinent également aux yeux de l'intelligence sous cette forme abstraite de dix nombres, dont chacun représente quelque chose d'infini, soit en étendue, soit en durée, soit par tout autre attribut. Tel est du moins le sens que nous attachons à la proposition suivante: « Pour les dix Sephiroth, il n'y a pas de fin, ni dans « l'avenir, ni dans le passé, ni dans le bien, ni dans le « mal, ni en élévation, ni en profondeur, ni à l'orient, « ni à l'occident, ni au midi, ni au nord [2]. » Il faut remarquer que les divers aspects sous lesquels on considère ici l'infini sont au nombre de dix, ni plus ni moins; par conséquent, nous n'apprenons pas seulement, dans ce passage, quel doit être le caractère général de toutes les Sephiroth; nous y voyons de plus à quels principes, à quels éléments elles correspondent.

1. Chap. 1er, prop. 9.
2. Chap. 1er, prop. 4.

Et comme ces différents points de vue, quoique opposés deux à deux, appartiennent cependant à une seule idée, à un seul infini, on ajoute : « Les dix Sephiroth « sont comme les doigts de la main, au nombre de dix, « et cinq contre cinq; mais au milieu d'elles est l'al« liance de l'unité [1]. » Ces derniers mots nous fournissent à la fois l'explication et la preuve de tout ce qui précède.

Cette manière d'entendre les dix Sephiroth, sans sortir précisément des rapports que présentent les choses extérieures, a cependant un caractère éminemment abstrait et métaphysique. Si nous voulions la soumettre à une analyse sévère, nous y trouverions, subordonnées à l'infini et à l'unité absolue, les idées de durée, d'espace et d'un certain ordre invariable sans lequel il n'y a ni bien ni mal, même dans la sphère des sens. Mais voici une énumération un peu différente, qui, au moins en apparence, fait une plus grande part aux élements matériels. Nous nous bornons à traduire. « La première des Sephiroth, *un*, c'est l'esprit « du Dieu vivant; béni soit son nom, béni soit le nom « de celui qui vit dans l'éternité. L'esprit, la voix et la « parole, voilà l'esprit saint.

« *Deux*, c'est le souffle qui vient de l'esprit [2]; en

1. Chap. 1er, prop. 3.

2. רוח מרוח En hébreu, le même mot désigne à la fois l'air et l'esprit : nous aurions donc pu dire aussi bien *l'esprit qui vient de l'esprit*. Mais alors il faudrait admettre, dans la proposition suivante,

« lui sont gravées et sculptées les vingt-deux lettres qui
« ne forment cependant qu'un souffle unique.

« *Trois,* c'est l'eau qui vient du souffle ou de l'air. « C'est dans l'eau qu'il a creusé les ténèbres et le vide, « qu'il a formé la terre et l'argile, étendue ensuite en « forme de tapis, sculptée en forme de mur et couverte « comme d'un toit.

« *Quatre*, c'est le feu qui vient de l'eau, et avec le-« quel il a fait le trône de sa gloire, les roues célestes « (*ophanim*), les séraphins et les anges serviteurs. Avec « les trois ensemble il a construit son habitation ainsi « qu'il est écrit : il fait des vents ses messagers, et des « feux enflammés ses serviteurs. »

Les six nombres suivants représentent les différentes extrémités du monde, c'est-à-dire, les quatre points cadinaux, plus la hauteur et la profondeur. Ces extrémités ont aussi pour emblèmes les diverses combinaisons qu'on peut former avec les trois premières lettres du mot *Jehovah* [1].

que l'esprit a engendré l'eau, ce qui est, sans contredit, moins probable que la version à laquelle s'est arrêté notre choix. D'ailleurs, le premier nombre ne présente pas Dieu lui-même, mais l'esprit de Dieu ; le second, par conséquent, ne peut être que l'expression de cet esprit, le souffle ou l'haleine dans laquelle viennent se résoudre, en quelque sorte, les vingt-deux lettres. Considéré sous ce point de vue, l'air, sans être trop éloigné des régions de l'esprit, peut déjà être compté parmi les trois éléments matériels, si positivement désignés dans les chapitres suivants.

1. Chap. 1er, de la propos. 9 à la propos. 12.

Ainsi, à part les différents points qu'on peut distinguer dans l'espace, et qui n'ont par eux-mêmes rien de réel, tous les éléments dont ce monde est composé sont sortis les uns des autres, en prenant un caractère de plus en plus matériel, à mesure qu'ils s'éloignent de l'esprit saint, leur commune origine. N'est-ce pas cela qu'on appelle la doctrine de l'émanation ? N'est-ce pas cette doctrine qui nie la croyance populaire que le monde a été tiré du néant? Les paroles suivantes nous aideront peut-être à sortir de l'incertitude : « La fin des « Sephiroth se lie à leur principe comme la flamme est « unie au tison, car le Seigneur est un, et il n'y en a pas un « second. Or, en présence de l'un, que sont les nombres « et les paroles[1]? » Pour ne pas nous laisser ignorer qu'il s'agit ici d'un grand mystère qui nous commande la discrétion jusqu'avec nous-mêmes, on ajoute immédiatement : « Ferme ta bouche pour ne pas en parler, « et ton cœur pour ne pas y réfléchir; et si ton cœur « s'est échappé, ramène-le à sa place; car c'est pour « cela que l'alliance a été faite[2]. » Je suppose qu'on veut, par ces derniers mots, faire allusion à quelque serment en usage parmi les kabbalistes, pour dérober leurs principes à la connaissance de la multitude. Quant au premier de ces deux passages, la singulière comparaison qu'il renferme est assez fréquemment répétée dans le

1. Propos. 5.
2. Chap. 1er, propos. 6.

Zohar : nous la retrouverons étendue, développée et appliquée à l'âme aussi bien qu'à Dieu. Ajoutons à cela que dans tous les temps et dans toutes les sphères de l'existence, dans la conscience aussi bien que dans la nature extérieure, la formation des choses par voie d'émanation a été représentée par le rayonnement de de la flamme ou de la lumière.

A cette théorie, si toutefois nous ne faisons pas une distinction plus apparente que réelle, s'en mêle une autre qui a fait un chemin plus brillant dans le monde, et qui se présente ici avec un caractère remarquable : c'est celle du verbe, de la parole de Dieu identifiée avec son esprit, et considérée, non pas seulement comme la forme absolue, mais comme l'élément générateur et la substance même de l'univers. En effet, il ne s'agit plus, comme dans la traduction chaldaïque d'Onkelos, de substituer partout, pour anéantir l'anthropomorphisme, la pensée ou l'inspiration divine à Dieu lui-même, lorsqu'il intervient comme une personne humaine dans les récits bibliques : le livre que nous avons sous les yeux affirme expressément, dans un langage concis mais pourtant clair, que l'esprit saint, ou l'esprit du Dieu vivant, forme, avec la voix et la parole, une seule et même chose; qu'il a successivement comme rejeté de son sein tous les éléments de la nature physique; enfin, il n'est pas seulement ce qu'on appellerait, dans la langue d'Aristote, le principe matériel des choses; il est le verbe devenu monde. Du

reste, il faut nous rappeler que, dans cette partie de la kabbale, il n'est question que du monde, et non de l'homme ou de l'humanité.

Toutes ces considérations sur les dix premiers nombres occupent une place très distincte dans le *Livre de la création*. Il est facile de voir qu'elles s'appliquent à l'univers en général, et qu'elles regardent plutôt la substance que la forme. Dans celles que nous avons devant nous, on compare entre elles les diverses parties de l'univers, on s'efforce de les ramener sous une loi commune, comme on a voulu précédemment les résoudre en un principe commun; on y donne enfin plus d'attention à la forme qu'à la substance. Elles ont pour base les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu. Mais il faut songer au rôle extraordinaire qui, déjà dans la première partie, est attribué à ces signes extérieurs de la pensée. Considérés seulement par rapport aux sons qu'ils représentent, ils se trouvent, pour ainsi dire, sur la limite du monde intellectuel et du monde physique; car si, d'une part, ils viennent se résoudre dans un seul élément matériel, qui est le souffle ou l'air, de l'autre, ils sont les signes indispensables à toutes les langues, et par conséquent la seule forme possible ou la forme invariable de l'esprit. Ni l'ensemble du système ni le sens littéral ne nous permettent d'interpréter différemment ces mots déjà cités plus haut : « Le nombre deux (ou le second principe « de l'univers), c'est l'air qui vient de l'esprit; c'est le

« souffle dans lequel sont gravées et sculptées les vingt-« deux lettres qui, toutes réunies, ne forment cependant qu'un souffle unique. » Ainsi, par une combinaison bizarre, mais qui ne manque pas d'une certaine grandeur, qui du moins se comprend et s'explique, les articulations les plus simples de la voix humaine, les signes de l'alphabet ont ici un rôle tout à fait semblable à celui des idées dans la philosophie de Platon. C'est à leur présence, c'est à l'empreinte qu'ils laissent dans les choses, qu'on reconnaît dans l'univers et dans toutes ses parties une intelligence suprême; c'est enfin par leur intermédiaire que l'esprit saint se révèle dans la nature. Tel est le sens de la proposition qu'on va lire : « Avec les vingt-deux lettres, en leur donnant « une forme et une figure, en les mêlant et les combi-« nant de diverses manières, Dieu a fait l'âme de tout « ce qui est formé et de tout ce qui le sera [1]. C'est sur « ces mêmes lettres que le saint, béni soit-il, a fondé « son nom sublime et ineffable [2]. »

Elles se partagent en divers ordres qu'on appelle les *trois mères*, les *sept doubles* et les *douze simples* [3]. Il n'est d'aucune utilité pour le but que nous poursuivons, de faire connaître la raison de ces étranges dénomina-

1. Chap. 2, propos. 2.

2. אלו כ״ב אותיות שבהם יסד הקב״ה שמו מרום וקדוש

3. כ״ב אותיות יסוד שלש אמות ושבע כפולות ושתים עשרה פשוטות עשרים ושתים אותיות חקקן חצבן והמירן צרפן יצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור. Chap. 2, propos. 1.

tions[1]. D'ailleurs la place des lettres est entièrement envahie par la division que nous venons d'exposer et par les nombres qui en résultent : ou, pour nous exprimer plus clairement, ce sont les nombres *trois*, *sept* et *douze* qu'on cherche à retrouver *per fas et nefas* dans ces trois régions de la nature : 1° dans la composition générale du monde; 2° dans la division de l'année ou dans la distribution du temps dont l'année est la principale unité; 3° dans la conformation de l'homme. Nous retrouvons ici, bien qu'elle ne soit pas explicitement énoncée, l'idée du *macrocosme*, et du *microcosme*, ou la croyance que l'homme n'est que l'image et pour ainsi dire le résumé de l'univers.

Dans la composition générale du monde, les *mères*, c'est-à-dire le nombre trois, représentent les éléments, qui sont l'eau, l'air et le feu. Le feu est la substance du ciel; l'eau, en se condensant, est devenue celle de la terre; enfin, entre ces deux principes ennemis, est l'air qui les sépare et les réconcilie en les dominant[2]. Dans la division de l'année, le même signe nous rappelle les saisons principales : l'été, qui répond au feu;

1. Les *simples* ne représentent qu'un son ; les *doubles* en expriment deux, l'un doux et l'autre fort. A la première classe appartiennent les lettres suivantes : הוד חטי פן סעצק ; la dernière est représentée par ces deux mots : בגד כפרת. Enfin, dans le mot אמש on réunit les trois *mères*, dont l'une, le ש, parce que c'est une lettre sifflante, représente le feu ; la seconde, qui est muette, représente l'eau ; enfin, la première, légèrement aspirée, est le symbole de l'air.

2. Chap. 3, propos. 3.

l'hiver, qui, dans l'Orient, est généralement marqué par des pluies ou par la domination de l'eau, et la saison tempérée, formée par la réunion du printemps et de l'automne. Enfin, dans la conformation du corps humain, cette trinité se compose de la tête, du cœur ou de la poitrine, et du ventre ou de l'estomac; ce sont, si je ne me trompe, les fonctions de ces divers organes qu'un médecin moderne a appelés le trépied de la vie [1]. Mais le nombre trois paraît ici, comme dans toutes les combinaisons du mysticisme, une forme si nécessaire, qu'on en fait aussi le symbole de l'homme moral, en qui l'on distingue, selon l'expression originale, « le « plateau du mérite, le plateau de la culpabilité et le « langage de la loi qui prononce entre l'un et l'au- « tre [2]. »

Par les sept *doubles* on représente les contraires ou du moins les choses de ce monde qui peuvent servir à deux fins opposées. Il y a dans l'univers sept planètes, dont l'influence est tantôt bonne et tantôt mauvaise; il y a sept jours et sept nuits dans la semaine; il y a dans notre propre corps sept portes, qui sont les yeux, les oreilles, les narines et la bouche. Enfin, ce nombre sept est encore celui des événements heureux ou malheureux qui peuvent arriver à l'homme. Mais cette classification, comme on doit s'y attendre, est trop arbi-

1. Chap. 3, propos. 4.
2. אמש יסודן כף חובה וכף זכות ולשון חוק מכריע בנתיים Chap. 3, propos. 1.

traire pour mériter une place dans cette analyse [1].

Les douze *simples* dont il nous reste encore à parler, répondent aux douze signes du zodiaque, aux douze mois de l'année, aux principaux membres du corps humain et aux attributs les plus importants de notre nature. Ces derniers, qui seuls ont peut-être quelque droit à notre intérêt, sont la vue, l'ouïe, l'odorat, la parole, la nutrition, la génération, l'action ou le toucher, la locomotion, la colère, le rire, la pensée et le sommeil [2]. C'est, comme on le voit, l'esprit d'examen à son début; et si nous avons souvent lieu d'être surpris, tantôt de ses procédés, tantôt de ses résultats, cela même est une preuve de son originalité.

Ainsi, la forme matérielle de l'intelligence, représentée par les vingt-deux lettres de l'alphabet, est en même temps la forme de tout ce qui est; car, en dehors de l'homme, de l'univers et du temps, on ne peut plus rien concevoir que l'infini : aussi appelle-t-on ces trois choses les fidèles témoins de la vérité [3]. Chacune d'elles, malgré la variété que nous y avons observée, est un système qui a son centre et en quelque sorte sa hiérarchie : « Car, dit le texte, l'unité domine « sur les trois, les trois sur les sept, les sept sur les « douze; mais chaque partie du système est insépa-

1. Chap. 4, propos. 1, 2, 3.
2. Chap. 5, propos. 1 et 2.
3. עדים נאמנים עולם שנה נפש Chap. 4, propos. 1.

« rable de toutes les autres [1].» L'univers a pour centre le dragon céleste; le cœur est le centre de l'homme; enfin, les révolutions du zodiaque forment la base des années. Le premier, dit-on, ressemble à un roi sur son trône; le second, à un roi parmi ses sujets, et le troisième, à un roi dans la guerre [2]. Nous croyons que par cette comparaison on a voulu indiquer la régularité parfaite qui règne dans l'univers, et les contrastes qui existent dans l'homme sans détruire son unité. En effet, on ajoute que les douze organes principaux dont notre corps est composé « sont rangés les uns contre « les autres en ordre de bataille : il en est trois qui « servent à l'amour, et trois qui produisent la haine; « trois qui donnent la vie, et trois qui appellent la « mort [3]. Le mal se trouve ainsi en face du bien, et du « mal ne vient que le mal, comme le bien n'enfante « que le bien. » Mais on fait remarquer aussitôt que l'un ne saurait être compris sans l'autre. Enfin, au-dessus de ces trois systèmes, au-dessus de l'homme, de l'univers et du temps, au-dessus des lettres comme au-dessus des nombres ou des Sephiroth « est le Sei-« gneur, le roi véritable qui domine sur toutes choses,

1. אחד על גבי שלשה׳ שלשה על גבי שבעה׳ שבעה על גבי שנים עשר. Chap. 6, propos. 3.

2. תלי בעולם כמלך על כסאו׳ גלגל בשנה כמלך במדינה׳ לב בנפש כמלך במלחמה. Chap. 6, propos. 2.

3. שנים עשר עומדים במלחמה שלשה אוהבים שלשה שונאים שלשה מחיים שלשה ממיתים. Chap. 6, propos. 2.

« du séjour de sa sainteté et pendant des siècles sans « nombre[1]. » A la suite de ces mots, qui forment la véritable conclusion du livre, vient cette espèce de dénoûment dramatique dont nous avons parlé précédemment, et qui consiste dans la conversion d'Abraham, encore idolâtre, à la religion du vrai Dieu.

Le dernier mot de ce système, c'est la substitution de l'unité absolue à toute espèce de dualisme : à celui de la philosophie païenne, qui voulait dans la matière une substance éternelle dont les lois ne sont pas toujours d'accord avec la volonté divine ; comme à celui de la *Bible* qui, par l'idée de la création, aperçoit bien dans la volonté divine, et par conséquent dans l'être infini, la seule cause, la seule origine réelle du monde, mais qui en même temps regarde ces deux choses, l'univers et Dieu, comme deux substances absolument distinctes l'une de l'autre. En effet, dans le *Sépher ietzirah*, Dieu, considéré comme l'Être infini et par conséquent indéfinissable, Dieu, dans toute l'étendue de sa puissance et de son existence, se trouve au-dessus, mais non en dehors des nombres et des lettres, c'est-à-dire, des principes et des lois que nous distinguons dans ce monde : chaque élément a sa source dans un élément supérieur, et tous ont leur origine com-

1. אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד Après avoir été appliqué tout entier aux dix Sephiroth, ce passage ne reparait qu'en partie à la place indiquée. Les quatre derniers mots en sont retranchés.

mune dans le verbe ou dans l'esprit saint. C'est aussi dans le verbe que nous trouvons ces signes invariables de la pensée qui se répètent en quelque sorte dans toutes les sphères de l'existence, et par lesquels tout ce qui est devient l'expression d'un même dessein. Et ce verbe lui-même, le premier des nombres, la plus sublime de toutes les choses que nous puissions compter et définir, qu'est-ce qu'il est, sinon la plus sublime et la plus absolue de toutes les manifestations de Dieu, c'est-à-dire, la pensée ou l'intelligence suprême? Ainsi Dieu est à la fois, dans le sens le plus élevé, et la matière et la forme de l'univers. Il n'est pas seulement cette matière et cette forme; mais rien n'existe ni ne peut exister en dehors de lui; sa substance est au fond de tous les êtres, et tous portent l'empreinte, tous sont les symboles de son intelligence.

Cette conséquence si audacieuse, si étrangère, en apparence, aux principes qui la fournissent, est le fond de la doctrine enseignée dans le *Zohar*. Mais là on suit une marche toute différente de celle qui vient de se dessiner sous nos yeux : au lieu de s'élever lentement, par la comparaison des formes particulières et des principes subordonnés de ce monde, au principe suprême, à la forme universelle, et enfin à l'unité absolue, c'est ce dernier résultat qu'on admet tout d'abord; on le suppose, on l'invoque en toute occasion comme un axiome incontesté; on le déroule, en quelque façon, dans toute son étendue, en même temps qu'on le mon-

tre sous un jour plus mystérieux et plus brillant. Le lien qui pouvait exister entre toutes les conséquences obtenues de cette manière se trouve rompu, il est vrai, par la forme extérieure de l'ouvrage, mais le caractère synthétique qui y règne n'en est pas moins prononcé ni moins visible. Il est donc permis de dire que le *Livre de la lumière* commence précisément au point où s'arrête celui de la *Création* : la conclusion de l'un sert à l'autre de prémisses. Une seconde différence, bien autrement digne d'être remarquée, sépare ces deux monuments et s'explique par une loi générale de l'esprit humain : aux nombres et aux lettres nous allons voir substituer les formes intérieures, les conceptions invariables de la pensée, en un mot les *idées* dans la plus vaste et la plus noble acception de ce terme. Le verbe divin, au lieu de se manifester exclusivement dans la nature, nous apparaîtra surtout dans l'homme et dans l'intelligence; il aura pour nom l'*Homme prototype* ou *céleste*, אדם עלאי׳ אדם קדמון. Enfin, dans certains fragments dont la haute antiquité ne saurait être contestée, nous verrons, sans préjudice pour l'unité absolue, la pensée elle-même prise pour substance universelle, et le développement régulier de cette puissance mis à la place de la théorie assez grossière de l'émanation. Loin de nous la folle pensée de trouver chez les anciens Hébreux la doctrine philosophique qui règne aujourd'hui en Allemagne presque sans partage; mais nous ne craignons pas de soutenir, et nous espérons

bientôt démontrer, que le principe de cette doctrine, et jusqu'à des expressions exclusivement consacrées par l'école de Hegel, se trouvent parmi ces traditions oubliées que nous essayons de rendre à la lumière. Cette transformation que nous signalons dans la kabbale, ce passage du symbole à l'idée, se reproduit dans tous les grands systèmes philosophiques ou religieux, dans toutes les grandes conceptions de l'intelligence humaine. Ainsi, ne voyons-nous pas dans le rationalisme les diverses formes du langage dont se compose presque entièrement la logique d'Aristote, devenir dans celle de Kant les formes constitutives et invariables de la pensée? Ainsi, dans l'idéalisme, Pythagore et le système des nombres n'ont-ils pas précédé la sublime théorie de Platon? Ainsi, dans une autre sphère, n'a-t-on pas représenté tous les hommes comme issus du même sang? n'a-t-on pas fait consister leur fraternité dans la chair, avant de la trouver dans l'identité de leurs droits et de leurs devoirs, ou dans l'unité de leur nature et de leur tâche? Ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur un fait général; mais nous espérons du moins avoir fait comprendre les rapports qui existent entre le *Sepher ietzirah* et l'ouvrage à la fois bien plus étendu [1] et plus important dont nous allons extraire la substance.

1. Le *Zohar*, dans l'édition d'Amsterdam, se compose de trois volumes grand in-8°, dont chacun à peu près de six cents pages, en caractères rabbiniques, par conséquent très fins et très serrés.

CHAPITRE II.

ANALYSE DU ZOHAR. — MÉTHODE ALLÉGORIQUE DES KABBALISTES.

Puisque les auteurs qui ont contribué à la formation du *Zohar* nous présentent leurs idées sous la forme la plus humble et la moins logique, celle d'un simple commentaire sur les cinq livres de Moïse, nous pouvons, sans manquer à leur égard de respect ou de fidélité, nous conformer au plan qui nous aura paru le plus convenable. Et d'abord il nous importe de savoir comment ils entendent l'interprétation des Écritures saintes ; comment ils parviennent à s'en faire un appui, dans l'instant où ils s'en écartent le plus ; car c'est en cela, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que consiste leur méthode d'exposition; et, en général, le mysticisme symbolique n'a pas d'autre base. Voici, sur ce sujet, leur jugement formulé par eux-mêmes : « Malheur à l'homme qui ne voit dans la loi que de « simples récits et des paroles ordinaires ! Car, si en vé- « rité elle ne renfermait que cela, nous pourrions, « même aujourd'hui, composer aussi une loi bien au- « trement digne d'admiration. Pour ne trouver que de « simples paroles, nous n'aurions qu'à nous adresser « aux législateurs de la terre chez lesquels on rencontre

« souvent plus de grandeur [1]. Il nous suffirait de les « imiter, et de faire une loi d'après leurs paroles et à « leur exemple. Mais il n'en est pas ainsi : chaque mot de « la loi renferme un sens élevé et un mystère sublime.»

« Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. « Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi « elle-même! C'est dans ce sens que David a dit : Mon « Dieu, ouvre-moi les yeux, afin que je contemple les « merveilles de ta loi. David voulait parler de ce qui est « caché sous le vêtement de la loi. Il y a des insensés qui, « apercevant un homme couvert d'un beau vêtement, « ne portent pas plus loin leurs regards, et prennent ce « vêtement pour le corps, tandis qu'il existe une chose « encore plus précieuse, qui est l'âme. La loi aussi a son « corps. Il y a des commandements qu'on pourrait ap- « peler le corps de la loi. Les récits ordinaires qui s'y « mêlent sont les vêtements dont ce corps est recouvert. « Les simples ne prennent garde qu'aux vêtements ou « aux récits de la loi ; ils ne connaissent pas autre chose ; « ils ne voient pas ce qui est caché sous ce vêtement. « Les hommes plus instruits ne font pas attention au « vêtement, mais au corps qu'il enveloppe. Enfin, les « sages, les serviteurs du Roi suprême, ceux qui habitent « les hauteurs du Sinaï, ne sont occupés que de l'âme, « qui est la base de tout le reste, qui est la loi elle-même;

1. אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית ביניהו מלין עלאין יתיר Le texte étant trop long à rapporter tout entier, nous avons été obligé de choisir.

« et dans les temps futurs ils seront préparés à contem- « pler l'âme de cette âme qui respire dans la loi [1]. » C'est ainsi que, par la supposition, sincère ou non, d'un sens mystérieux, ignoré des profanes, les kabbalistes se sont d'abord mis au-dessus des faits historiques et des préceptes positifs qui composent les Écritures. C'était pour eux le seul moyen de s'assurer la plus complète liberté sans rompre ouvertement avec l'autorité religieuse ; et peut-être aussi avaient-ils besoin de ces ménagements avec leur propre conscience. Dans les lignes suivantes, nous retrouvons le même esprit sous une forme encore plus remarquable : « Si la « loi n'était composée que de paroles et de récits or- « dinaires, comme les paroles d'Ésaü, d'Agar, de La- « ban, comme celles qui furent prononcées par l'ânesse « de Balaam; et par Balaam lui-même, pourquoi serait- « elle appelée la loi de vérité, la loi parfaite, le fidèle « témoignage de Dieu ? Pourquoi le sage l'estimerait-il « plus précieuse que l'or et les perles ? Mais non ; dans « chaque mot se cache un sens plus élevé : chaque ré- « cit nous apprend autre chose que les événements « qu'il paraît contenir. Et cette loi supérieure et plus « sainte, c'est la loi véritable [2]. » Il n'est pas sans intérêt de rencontrer dans les œuvres d'un Père de l'Église une manière de voir et jusqu'à des expressions tout à

1. *Zohar*, 3e part., fol. 152 verso, sect. בהעלותך.

2. ודאי אוריתא קדישא עלאה איהי אוריתא דקשוט בכל מלה מלין אחרנין 3e part., fol. 149 verso.

fait semblables : « S'il fallait, dit Origène, s'attacher à la « lettre et entendre ce qui est écrit dans la loi à la ma- « nière des Juifs ou du peuple, je rougirais de dire tout « haut que c'est Dieu qui nous a donné des lois pareilles : « je trouverais alors plus de grandeur et de raison « dans les législations humaines, par exemple, dans « celles d'Athènes, de Rome ou de Lacédémone [1]... »

« A quel homme, dit encore le même auteur, à quel « homme sensé, je vous prie, fera-t-on croire que le « premier, le second et le troisième jour de la création, « dans lesquels cependant on distingue un soir et un « matin, ont pu exister sans soleil, sans lune et sans « étoiles; que pendant le premier jour il n'y avait pas « même de ciel? Où trouvera-t-on un esprit assez borné « pour admettre que Dieu s'est livré comme un homme « à l'exercice de l'agriculture en plantant des arbres « dans le jardin d'Eden, situé vers l'orient; que l'un « de ces arbres était celui de la vie, qu'un autre pou- « vait donner la science du bien et du mal? Personne, « je pense, ne peut hésiter à regarder ces choses comme « des figures sous lesquelles se cachent des mystères [2]. »

1. Si adsideamus litteræ et secundùm hoc vel quod Judæis, vel quod vulgo videtur, accipiamus quæ in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus : videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verbi gratiâ, vel Romanorum, vel Atheniensium, vel Lacedæmoniorum. *Homil.* 7, *in Levit.*

2. Cuinam quæso sensum habenti convenienter videbitur dictum quod dies prima, et secunda et tertia, in quibus et vespera nominatur

Enfin il admet aussi la distinction du sens historique, du sens législatif ou moral, et du sens mystique. Seulement, au lieu d'être assimilé aux vêtements qui nous couvrent, le premier est comparé au corps, le second à l'âme, et le dernier à l'esprit [1]. Pour établir entre la lettre sacrée et ces interprétations arbitraires certains rapports au moins apparents, les anciens kabbalistes avaient quelquefois recours à des moyens artificiels, qu'on rencontre très rarement dans le *Zohar*, mais qui, en revanche, ont pris beaucoup de place et d'autorité chez les kabbalistes modernes [2]. Comme ils sont, par leur propre nature, indignes de tout intérêt, qu'ils ne viennent jamais à l'appui de quelque idée importante, et qu'enfin tout le monde en a parlé, nous les passerons

et mane, fuerint sine sole, et sine lunâ, et sine stellis; prima autem dies sine cœlo? Quis verò ità idiotes invenitur ut putet, velut hominem quemdam agricolam, Deum plantasse arbores in Paradiso, in Eden, contrà orientem, et arborem vitæ plantasse, in eo, ita ut manducans quis ex eâ arbore vitam percipiat? et rursùs ex aliâ manducans arbore, boni et mali scientiam capiat? etc., περὶ ἀρχῶν, liv. 4, ch. 2, *Huet*, *Origeniana*, p. 167.

1. Triplicem in Scripturis divinis intelligentiæ modum, historicum, moralem, et mysticum: unde et corpus inesse et animam ac spiritum intelleximus. *Homil.* 5, *in Levit.*

2. Ces moyens sont au nombre de trois: l'un, גימטריא, consiste à remplacer un mot par un autre qui a la même valeur numérique, l'autre, נוטריקון, fait de chaque lettre d'un mot l'initiale d'un autre mot. Enfin, en vertu du dernier, תמורה, on change la valeur des lettres; par exemple, on remplace la première par la dernière, et réciproquement. Voyez Reuchlin, *de Arte cabalistic.* Wolf, deuxième volume de la *Bibliogr. hébr.*; Basnage, *Hist. des Juifs*, etc., etc.

sous silence pour arriver plus vite à l'objet essentiel de nos recherches, à la doctrine qui fut le fruit de cette indépendance dissimulée, qui fait l'unité et la base de ces prétendus commentaires.

Nous chercherons d'abord à faire connaître quelle est, d'après les plus anciens fragments du *Zohar*, la nature de Dieu et de ses attributs. Nous exposerons ensuite l'idée qu'ils nous donnent, je ne dirai pas de la création, mais de la formation des êtres en général, ou des rapports de Dieu avec l'univers. Enfin nous nous occuperons de l'homme : nous dirons comment on le conçoit sous ses principaux aspects; comment on définit son origine, sa nature et ses destinées. Cette marche ne nous paraît pas seulement la plus simple et la plus commode : nous croyons, comme nous l'avons dit plus haut, qu'elle nous est imposée par le caractère dominant du système.

CHAPITRE III.

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR. — OPINION DES KABBALISTES SUR LA NATURE DE DIEU.

Les kabbalistes ont deux manières de parler de Dieu, qui ne font aucun tort à l'unité de leur pensée. Quand ils cherchent à le définir, quand ils distinguent ses attributs, et veulent nous donner une idée précise de sa

nature, leur langage est celui de la métaphysique; il a toute la clarté que comportent de telles matières et l'idiome dans lequel elles sont exposées. Mais quelquefois ils se contentent de représenter la Divinité comme l'être qu'il faut renoncer à comprendre entièrement, qui demeure toujours en dehors de toutes les formes dont notre imagination se plaît à le revêtir. Dans ce dernier cas, toutes leurs expressions sont poétiques et figurées, et c'est en quelque sorte par l'imagination même qu'ils combattent l'imagination : alors tous leurs efforts tendent à détruire l'anthropomorphisme, en lui donnant des proportions tellement gigantesques, que l'esprit effrayé ne trouve plus aucun terme de comparaison, et se voit forcé de se reposer dans l'idée de l'infini. Le *Livre du mystère* est écrit tout entier dans ce style-là; mais les allégories qu'il emploie étant trop souvent des énigmes, nous aimons mieux, pour confirmer ce que nous venons de dire, citer un passage de l'*Idra raba*[1]. Simon ben Jochaï vient de rassembler ses disciples. Il leur a dit que le temps était venu de travailler pour le Seigneur, c'est-à-dire de faire connaître le véritable sens de la loi, que

1. Ces deux mots signifient la *grande assemblée*, parce que le fragment auquel ils servent de titre comprend les discours tenus par Simon ben Jochaï au milieu de tous ses disciples, réunis au nombre de dix. Plus tard, quand la mort les a réduits à sept, ils forment la *petite assemblée* (אדרא זוטא), à laquelle Simon ben Jochaï s'adresse avant de mourir.

ses jours à lui étaient comptés, les ouvriers en petit nombre, et la voix du créancier, la voix du Seigneur, de plus en plus pressante. Il leur a fait jurer de ne point profaner les mystères qu'il allait leur confier, puis, s'asseyant parmi eux dans un champ, à l'ombre des arbres, il se montra prêt à parler au milieu du silence. « Alors « une voix se fit entendre, et leurs genoux s'entrecho- « quèrent de frayeur. Quelle était cette voix ? C'était la « voix de l'assemblée céleste qui se réunissait pour « écouter. Rabi Simon, plein de joie, prononça ces « paroles : Seigneur, je ne dirai pas, comme un de tes « prophètes [1], qu'en entendant ta voix je suis saisi de « crainte. Ce n'est plus maintenant le temps de la crainte, « mais celui de l'amour, ainsi qu'il est écrit : Tu aimeras « l'Éternel ton Dieu [2]. » Après cette introduction, qui ne manque ni de pompe ni d'intérêt, vient une longue description entièrement allégorique de la grandeur divine. En voici quelques traits : « Il est l'ancien des « anciens, le mystère des mystères, l'inconnu des in- « connus. Il a une forme qui lui appartient, puisqu'il « nous apparaît comme le vieillard par excellence, « comme l'ancien des anciens, ce qu'il y a de plus in- « connu parmi les inconnus. Mais, sous cette forme qui « nous le fait connaître, il reste cependant l'inconnu. « Son vêtement paraît blanc, et son aspect est celui

1. *Habac.*, III, 1.
2. *Zohar*, 3e part., fol. 128 recto.

« d'un visage découvert [1]. Il est assis sur un trône « d'étincelles qu'il soumet à sa volonté. La blanche lu- « mière de sa tête éclaire quatre cent mille mondes. « Quatre cent mille mondes nés de cette blanche lu- « mière deviennent l'héritage des justes dans la vie à « venir. Chaque jour voit éclore de son cerveau treize « mille myriades de mondes qui reçoivent de lui leur « subsistance, et dont il supporte à lui seul tout le poids. « De sa tête il secoue une rosée qui réveille les morts « et les fait naître à une vie nouvelle. C'est pour cela « qu'il est écrit : Ta rosée est une rosée de lumière. « C'est elle qui est la nourriture des saints de l'ordre « le plus élevé. Elle est la manne qu'on prépare aux « justes pour la vie à venir. Elle descend dans le champ « des fruits sacrés [2]. L'aspect de cette rosée est blanc « comme le diamant, dont la couleur renferme toutes « les couleurs... La longueur de ce visage, depuis le « sommet de la tête, est de trois cent soixante-et-dix « fois dix mille mondes. On l'appelle le *long visage;* « car tel est le nom de l'ancien des anciens [3]. »

Nous manquerions cependant à la vérité si nous laissions croire que le reste doit être jugé sur cet exemple.

1. Je n'ai pu trouver aucun autre sens à ces deux mots בוסיטא דאנפוי

2. C'est ainsi qu'on appelle les adeptes de la kabbale.

3. Ce long ou grand visage n'est pas autre chose, comme nous le verrons bientôt, que la substance de Dieu ou la première des Séphiroth.

La bizarrerie, l'affectation, l'habitude, si commune en Orient, d'abuser de l'allégorie jusqu'à la subtilité, y tiennent plus de place que la noblesse et la grandeur. Ainsi, cette tête éblouissante de lumière, par laquelle on représente l'éternel foyer de l'existence et de la science, devient en quelque sorte le sujet d'une étude anatomique ; ni le front, ni la face, ni les yeux, ni le cerveau, ni les cheveux, ni la barbe, rien n'est oublié ; tout devient une occasion d'énoncer des nombres et des proportions qui rappellent l'infini [1]. C'est évidemment là ce qui a provoqué, contre les kabbalistes, le reproche d'anthropomorphisme et même de matérialisme que leur ont adressé quelques écrivains modernes. Mais ni cette accusation, ni la forme qui en est le prétexte, ne méritent de nous arrêter plus longtemps. Nous allons donc essayer de traduire quelques-uns des fragments où le même sujet est traité d'une manière plus intéressante pour la philosophie et pour l'histoire de l'intelligence humaine. Le premier que nous citerons forme un tout complet d'une assez grande étendue, et qui, par cela seul, se recommande à notre attention. Sous prétexte de faire connaître le sens véritable de ces paroles d'Isaïe : « A quoi pourrez-vous me comparer « qui me soit égal [2] ? » il nous explique la génération

1. *Ib. supr.*, fol. 129 recto et verso, 130 recto et verso. La seule description de la barbe et de la chevelure occupe une très grande place dans l'*Idra raba*.

2. *Isaïe*, chap. 40, v. 25.

des dix *Séphiroth*, ou principaux attributs de Dieu et la nature de Dieu lui-même, quand il se cachait encore dans sa propre substance. « Avant d'avoir créé aucune « forme dans ce monde; avant d'avoir produit aucune « image, il était seul, sans forme, ne ressemblant à « rien. Et qui pourrait le concevoir comme il était « alors, avant la création, puisqu'il n'avait pas de forme? « Aussi est-il défendu de le représenter par quelque « image et sous quelque forme que ce soit, même par « son saint nom, même par une lettre ou par un point. « Tel est le sens de ces mots : Vous n'avez vu aucune « figure le jour où l'Éternel vous parla[1]; c'est-à-dire, « vous n'avez vu aucune chose que vous puissiez repré- « senter sous une forme ou par une image. Mais après « avoir produit la forme de l'*Homme céleste*, אדם « עלאה, il s'en servit comme d'un char, מרכבה, *Mer-* « *caba*, pour descendre; il voulut être appelé par cette « forme, qui est le saint nom de Jehovah; il voulut se « faire connaître par ses attributs, par chaque attribut « séparément, et se fit nommer le Dieu de grâce, le « Dieu de justice, le Dieu tout-puissant, le Dieu des « armées, et Celui qui est. Son dessein était de faire « comprendre ainsi quelles sont ses qualités et com- « ment sa justice et sa miséricorde s'étendent sur le « monde, aussi bien que sur les œuvres des hommes. « Car, s'il n'eût pas répandu ses lumières sur toutes ses

1. *Deuter.*, chap. 4, v. 15.

« créatures, comment ferions-nous pour le connaître? « Comment serait-il vrai de dire que l'univers est rem- « pli de sa gloire? Malheur à qui oserait le comparer « même à l'un de ses propres attributs! Encore bien « moins doit-il être assimilé à l'homme venu de la terre « et destiné à la mort. Il faut le concevoir au-dessus « de toutes les créatures et de tous les attributs. Or, « quand on a ôté ces choses, quand on n'a laissé ni « attribut, ni image, ni figure, ce qui reste est comme « une mer; car les eaux de la mer sont par elles- « mêmes sans limite et sans forme; mais lorsqu'elles « se répandent sur la terre, alors elles produisent une « image, דמיון, et nous permettent de faire ce calcul: « La source des eaux de la mer et le jet qui en sort pour « se répandre sur le sol font deux. Ensuite il se forme « un bassin immense, comme lorsqu'on creuse une « vaste profondeur; ce bassin est occupé par les eaux « sorties de la source, il est la mer elle-même et doit « être compté le troisième. A présent cette immense « profondeur se partage en sept canaux qui sont comme « autant de vaisseaux longs par lesquels s'échappe l'eau « de la mer. La source, le courant, la mer et les sept « canaux forment ensemble le nombre dix. Et si l'ou- « vrier qui a construit ces vases vient à les briser, les « eaux retournent à leur source, et il ne reste plus que « les débris de ces vases, desséchés et sans eau. C'est « ainsi que la cause des causes a produit les dix *Séphi-* « *roth*. La *Couronne*, c'est la source d'où jaillit une lu-

« mière sans fin, et de là vient le nom d'*Infini*, אין
« סוף, *En soph*, pour désigner la cause suprême; car
« elle n'a dans cet état ni forme ni figure; il n'existe
« alors aucun moyen de la comprendre, aucune manière
« de la connaître; c'est dans ce sens qu'il a été dit : Ne
« médite pas sur une chose qui est trop au-dessus de
« toi[1]. Ensuite se forme un vase aussi resserré qu'un
« point (que la lettre י), mais dans lequel cependant pé-
« nètre la lumière divine : c'est la source de la sagesse,
« c'est la sagesse elle-même, en vertu de laquelle la cause
« suprême se fait appeler le Dieu sage. Après cela elle
« construit un vase immense comme la mer, et qu'on
« nomme l'intelligence : de là vient le titre de Dieu in-
« telligent. Sachons cependant que Dieu n'est intelli-
« gent et sage que par sa propre substance; car la
« sagesse ne mérite pas ce nom par elle-même, mais
« à cause de lui qui est sage et la produit de la lumière
« émanée de lui : ce n'est pas non plus par elle-même
« qu'on peut concevoir l'intelligence, mais par lui qui
« est l'être intelligent et qui la remplit de sa propre
« substance. Il n'aurait qu'à se retirer pour la laisser
« entièrement desséchée. C'est ainsi qu'il faut enten-
« dre ces mots : Les eaux se sont retirées de la mer, et
« le lit du fleuve est devenu sec et aride[2]. Enfin, la
« mer se partage en sept branches, et il en résulte les

1. *Ecclésiaste*, chap. 3, v. 2.
2. *Job*, chap. 14, v. 2.

« sept vases précieux qu'on appelle la *miséricorde* ou « la grandeur, la *justice* ou la force, la *beauté*, le *triom-* « *phe*, la *gloire*, la *royauté* et le *fondement* ou la base. « C'est pour cette raison qu'il est nommé le grand ou « le miséricordieux, le fort, le magnifique, le Dieu des « victoires, le Créateur à qui toute gloire appartient et « la base de toutes choses. C'est ce dernier attribut « qui soutient tous les autres, ainsi que la totalité des « mondes. Enfin, il est aussi le roi de l'univers; car « tout est en son pouvoir, soit qu'il veuille diminuer le « nombre des vases et augmenter la lumière qui en « jaillit, ou que le contraire lui semble préférable [1]. » Tout ce que les kabbalistes ont pensé de la nature divine est à peu près résumé dans ce texte. Mais il est impossible qu'il ne laisse pas une grande confusion, même dans les esprits les plus familiarisés avec les questions et les systèmes métaphysiques. Il faudrait, d'une part, qu'il pût être suivi d'assez longs développements : de l'autre, au contraire, il serait utile de présenter, sous une forme à la fois plus substantielle et plus précise, chacun des principes qu'il renferme. Pour atteindre ce double but sans compromettre la vérité historique, sans avoir la crainte de substituer notre propre pensée à celle dont nous voulons être l'organe, nous réduirons le passage qu'on vient de lire à un petit nombre de propositions fondamentales, dont chacune

1. *Zohar*, 2e part., fol. 42 verso et 43 recto, sect. בא אל פרעה

sera en même temps éclaircie et justifiée par d'autres extraits du *Zohar*.

1° Dieu est, avant toute chose, l'être infini; il ne saurait donc être considéré ni comme l'ensemble des êtres, ni comme la somme de ses propres attributs. Mais sans ces attributs et les effets qui en résultent, c'est-à-dire, sans une forme déterminée, il est à jamais impossible ou de le comprendre ou de le connaître. Ce principe est assez clairement énoncé lorsqu'on dit « qu'avant la création Dieu était sans forme, ne res-« semblant à rien, et que, dans cet état, aucune intel-« ligence ne peut le concevoir. » Mais, ne voulant pas nous borner à cet unique témoignage, nous espérons que la même pensée ne sera pas plus difficile à reconnaître dans les paroles suivantes : « Avant que Dieu se « fût manifesté, lorsque toutes choses étaient encore « cachées en lui, il était le moins connu parmi tous « les inconnus. Dans cet état, il n'a pas d'autre nom « que celui qui exprime l'interrogation. Il commença « par former un point imperceptible : ce fut sa propre « pensée; puis il se mit à construire avec sa pensée « une forme mystérieuse et sainte; enfin, il la couvrit « d'un vêtement riche et éclatant : nous voulons parler « de l'univers, dont le nom entre nécessairement dans « le nom de Dieu [1]. » Voici ce qu'on lit aussi dans

1. *Zohar*, fol. 1 et 2, 1re part.; fol. 105 recto, 2e part. Il y a dans ce texte un jeu de mots que nous n'avons pas pu rendre fidèlement. On se propose d'expliquer ce verset : *Levez vos yeux vers le ciel et*

l'*Idra souta* (la petite assemblée), dont nous avons plus d'une fois signalé l'importance : « L'Ancien des an-« ciens est en même temps l'inconnu des inconnus; il « se sépare de tout et il n'en est pas séparé; car tout « s'unit à lui comme à son tour il s'unit à toute chose; « il n'y a rien qui ne soit en lui. Il a une forme, et « l'on peut dire qu'il n'en a pas. En prenant une « forme, il a donné l'existence à tout ce qui est; il a « d'abord fait jaillir de son sein dix lumières qui bril-« lent par la forme qu'elles ont empruntée de lui et « répandent de toute part un jour éblouissant : c'est « ainsi qu'un phare envoie de tous côtés ses rayons « lumineux. L'Ancien des anciens, l'inconnu des in-« connus est un phare élevé, que l'on connaît seule-« ment par les lumières qui brillent à nos yeux avec « tant d'éclat et d'abondance. Ce qu'on appelle son « saint nom n'est pas autre chose que ces lumières[1]. »

2° Les dix *Séphiroth*, par lesquelles l'Être infini se fait connaître d'abord, ne sont pas autre chose que des attributs qui, par eux-mêmes, n'ont aucune réalité substantielle; dans chacun de ces attributs, la sub-

voyez qui a créé cela? Or, il se trouve qu'en réunissant en un seul les deux mots hébreux, dont l'un, מי, se traduit par le pronom interrogatif *qui*, et l'autre, אלה, par *cela*, on obtient le nom de Dieu, אלהים. L'auteur du verset ayant voulu désigner l'univers, on en conclut que celui-ci est inséparable de Dieu, puisqu'ils n'ont, l'un et l'autre, qu'un seul et même nom.

1. לא שכיח אלא אינון נהורין דמתפשטן ואינון אקרון שמא קדישא 3e part., fol. 288 recto, *Idra souta*.

stance divine est présente tout entière, et dans leur ensemble consiste la première, la plus complète et la plus élevée de toutes les manifestations divines. Elle s'appelle l'homme primitif ou céleste, אדם עלאה אדם קדמון; c'est la figure qui domine le char mystérieux d'Ézéchiel et dont l'homme terrestre, comme nous le verrons bientôt, n'est qu'une pâle copie. « La « forme de l'homme, dit Simon ben Jochaï à ses disci- « ples, la forme de l'homme renferme tout ce qui est « dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs « comme les êtres inférieurs; c'est pour cela que l'An- « cien des anciens l'a choisie pour la sienne [1]. Aucune « forme, aucun monde ne pouvait subsister avant la « forme humaine; car elle renferme toutes choses, et « tout ce qui est ne subsiste que par elle; sans elle, il « n'y aurait pas de monde, et c'est dans ce sens qu'il « faut entendre ces mots : l'Éternel a fondé la terre sur « la sagesse. Mais il faut distinguer l'homme d'en haut, « אדם דלעילא, de l'homme d'en bas, אדם דלתתא, « car l'un ne pourrait pas exister sans l'autre. Sur cette « forme de l'homme repose la perfection de la foi en « toute chose; c'est d'elle qu'on veut parler quand on « dit qu'on voyait au-dessus du char comme la figure « d'un homme; c'est elle que Daniel a désignée par ces « mots : Et je vis comme le fils de l'homme qui venait

1. דיוקנא דאדם הוי דיוקנא דעלאין ותתאין דאתכללו ביה ובגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקין עתיקא קדישא תקונוי בהאי דיוקנא ותקונא 3e part., *Idra raba*, fol. 114 verso.

« avec les nuées du ciel, qui s'avança jusqu'à l'An« cien des jours, et ils le présentèrent devant lui [1]. » Ainsi, ce qu'on appelle l'homme céleste ou la première manifestation divine n'est pas autre chose que la forme absolue de tout ce qui est; la source de toutes les autres formes, ou plutôt de toutes les idées; en un mot, la pensée suprême, la même qui ailleurs est appelée le λόγος ou le *verbe*. Nous ne prétendons pas exprimer ici une simple conjecture, mais un fait historique dont on appréciera l'exactitude à mesure qu'on aura une connaissance plus étendue de ce système. Cependant, avant d'aller plus loin, nous citerons encore ces paroles : « La forme de l'Ancien, dont le nom soit sanc« tifié, est une forme unique qui embrasse toutes les « formes. Elle est la sagesse suprême et mystérieuse « qui renferme tout le reste [2]. »

3° Les dix Séphiroth, si nous en croyons les auteurs du *Zohar*, sont déjà désignés dans l'Ancien Testament par autant de noms particuliers, consacrés à Dieu, les mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué, que les *dix noms mystiques* dont parle saint Jérôme dans sa lettre à Marcellan [3]. On a voulu aussi les trouver dans la

1. לאפקא אדם דלעילא ואיתימא אדם דלתתא בלחודוי לאו משום דלא קאים דא בלא דא ואלמלא האי תקונא דאדם לא קאים עלמא דכתיב ה׳ בחכמה יסד ארץ *Ib. supr.*, fol. 144 recto, etc.

2. תקונא דעתיקא קדישא אתתקן בתקונא חד כללא דכל תקנין והיא חכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר 3e part., *Idra souta*, fol. 288 verso.

3. *Zohar*, 3e part., fol. 11 recto.

Mischna, lorsqu'elle dit que Dieu a créé le monde avec dix paroles, (בעשרה מאמרות נברא העולם) ou par autant d'ordres émanés de son verbe souverain [1]. Quoique tous également nécessaires, les attributs et les distinctions qu'ils expriment ne peuvent pas nous faire concevoir la nature divine de la même hauteur; mais ils nous la représentent sous divers aspects, que dans la langue des kabbalistes on appelle des visages et des personnes, אנפין·פרצופין. Simon ben Jochaï et ses disciples font un fréquent usage de cette expression métaphorique; mais ils n'en ont pas abusé comme leurs modernes successeurs. Nous nous arrêterons un peu sur ce point, sans contredit le plus important de toute la science kabbalistique; et avant de déterminer le caractère particulier de chacune des Séphiroth, nous allons jeter un dernier coup d'œil sur la question générale de leur essence; nous exposerons en peu de mots les diverses opinions qu'elle a fait naître parmi les adeptes de la doctrine.

Les kabbalistes se sont tous adressé ces deux questions : d'abord, pourquoi y a-t-il des Séphiroth? ensuite, que sont les Séphiroth considérées dans leur ensemble, soit par rapport à elles-mêmes, soit par rapport à Dieu? Sur la première question les textes du *Zohar* sont trop positifs pour donner lieu au moindre doute. Il y a des Séphiroth comme il y a des noms de

1. *Pirké-Aboth et tract. Rosch-Haschanah*, chap. 19.

Dieu, puisque ces deux choses se confondent dans l'esprit, puisque les premières ne sont que les idées et les choses exprimées par les dernières. Or, si Dieu ne pouvait pas être nommé, ou si de tous les noms qu'on lui donne aucun ne désignait une chose réelle, non seulement il ne serait pas connu de nous, mais il n'existerait pas davantage pour lui-même; car il ne peut se comprendre sans intelligence, ni être sage sans sagesse, ni agir sans puissance. Mais la seconde question n'est pas résolue par tous de la même manière. Les uns, se fondant sur le principe, que Dieu est immuable, ne voient dans les Séphiroth que des instruments de la puissance divine, des créatures d'une nature supérieure, mais complétement distinctes du premier Être. Ce sont ceux qui voudraient concilier le langage de la kabbale avec la lettre de la loi [1]. Les autres, poussant à ses dernières conséquences le principe antique que rien ne vient de rien, identifient complétement les dix Séphiroth et la substance divine. Ce que le *Zohar* appelle *En-Soph*, c'est-à-dire l'Infini lui-même, n'est à leurs yeux que l'ensemble des Séphiroth, rien de plus, rien de moins; et chacune de ces dernières n'est qu'un point de vue différent de ce même infini ainsi compris [2].

1. A la tête de ce parti est l'auteur du livre intitulé : *les Motifs des commandements* (טעמי המצוות), Mena'hem Rekanati, qui florissait au commencement du XIVe siècle.

2. Cette opinion est représentée par l'auteur du מגן דוד (le bouclier de David).

Entre ces deux opinions extrêmes vient se placer un système beaucoup plus profond et plus conforme à l'esprit des monuments originaux : c'est celui qui, sans considérer les Séphiroth comme des instruments, comme des créatures, et par conséquent comme des êtres distincts de Dieu, ne veut pourtant pas les identifier avec lui. Voici, en résumé, sur quelles idées il repose : Dieu est présent dans les Séphiroth, autrement il ne pourrait se révéler par elles; mais il ne demeure pas en elles tout entier; il n'est pas seulement ce qu'on découvre de lui sous ces formes sublimes de la pensée et de l'existence. En effet, les Séphiroth ne peuvent jamais comprendre l'infini, l'En-Soph, qui est la source même de toutes ces formes, et qui, en cette qualité, n'en a aucune : ou bien, pour me servir des termes consacrés, tandis que chaque Séphiroth a un nom bien connu, lui seul n'en a pas et ne peut pas en avoir. Dieu reste donc toujours l'Être ineffable, incompréhensible, infini, placé au dessus de tous les mondes qui nous révélent sa présence, même le monde de l'émanation. Par là on croit échapper aussi au reproche de méconnaître l'immutabilité divine : car, les dix Séphiroth peuvent être comparées à autant de vases de différentes formes ou à des verres nuancés de diverses couleurs. Quel que soit le vase dans lequel nous voulions la mesurer, l'essence absolue des choses demeure toujours la même ; et la lumière divine, comme la lumière du soleil, ne change pas de nature avec le milieu qu'elle traverse.

Ajoutons à cela que ces vases et ces milieux n'ont par eux-mêmes aucune réalité positive, aucune existence qui leur soit propre ; ils représentent seulement les limites dans lesquelles la suprême essence des choses s'est renfermée elle-même, les différents degrés d'obscurité dont la divine lumière a voulu voiler sa clarté infinie, afin de se laisser contempler. De là vient qu'on a voulu reconnaître dans chaque Séphiroth deux éléments, ou plutôt deux aspects différents : l'un, purement extérieur, négatif, qui représente le corps, le vase proprement dit (כלי) ; l'autre, intérieur, positif, qui figure l'esprit et la lumière. C'est ainsi qu'on a pu parler de vases brisés qui ont laissé échapper la lumière divine. Ce point de vue également adopté par Isaac Loria [1] et par Moïse Corduero [2], exposé par ce dernier avec beaucoup de logique et de précision, est celui, encore une fois, que nous croyons historiquement le plus exact et sur lequel nous nous appuierons désormais avec une entière confiance comme sur la base de toute la partie métaphysique de la kabbale. Après avoir ainsi établi ce principe général sur l'auto-

1. Voy. Isaac Loria, *Sépher Drouschim* (ספר דרושים), ad init.— Cet ouvrage a été traduit par Knorr de Rosenroth et fait partie de la *Kabbala denudata.*

2. Voy. *Pardes Rimonim* (le Jardin des Grenades), fol. 21, 22, 23 et 24. Outre le mérite de la clarté que nous reconnaissons à Corduero, il a encore celui de rapporter fidèlement et de discuter d'une manière approfondie les opinions de ses devanciers et de ses adversaires.

rité des textes et celle des commentaires les plus estimés, il faut maintenant que nous fassions connaître le rôle particulier de chacune des Séphiroth et les diverses manières dont on les a groupées par trinités et par personnes.

La première et la plus élevée de toutes les manifestations divines, en un mot la première *séphirah*, c'est la *couronne* כתר, ainsi nommée en raison même de la place qu'on lui donne au-dessus de toutes les autres. « Elle est, dit le texte, le principe de tous les prin- « cipes, la sagesse mystérieuse, la couronne de tout « ce qu'il y a de plus élevé, le diadème des diadèmes[1]. » Elle n'est pas cette totalité confuse, sans forme et sans nom, ce mystérieux inconnu qui a précédé toute chose, même les attributs, אין סוף. Elle représente l'infini, distingué du fini; son nom dans l'Écriture signifie *je suis*, אהיה, parce qu'elle est l'être en lui-même; l'être considéré d'un point de vue où l'analyse ne pénètre pas, où nulle qualification n'est admise, mais où elles sont toutes réunies en un point indivisible. C'est par ce motif qu'on l'appelle aussi le point primitif ou par excellence, נקודה ראשונה·נקודה פשוטה. « Quand « l'inconnu des inconnus voulut se manifester, il com- « mença par produire un point; tant que ce point lu- « mineux n'était pas sorti de son sein, l'infini était

1. כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין *Zohar*, 3e part., fol. 288 verso.

« encore complétement ignoré et ne répandait aucune « lumière[1]. » C'est ce que les kabbalistes modernes ont expliqué par une concentration absolue de Dieu en sa propre substance, צמצום. C'est cette concentration qui a donné naissance à l'espace, à l'*air primitif* (אויר קדמון), qui n'est pas un vide réel, mais un certain degré de lumière inférieur à la création. Mais par cela même que Dieu, retiré sur lui-même, se distingue de tout ce qui est fini, limité et déterminé; par cela même qu'on ne peut pas encore dire ce qu'il est, on le désigne par un mot qui signifie *nulle chose*, ou le non-être, אין. « On le nomme ainsi, dit l'*Idra souta*, parce que nous « ne connaissons pas, et qu'il est impossible de con- « naître ce qu'il y a dans ce principe; parce qu'il ne « descend jamais jusqu'à notre ignorance et qu'il est « au-dessus de la sagesse elle-même[2]. » Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire remarquer que l'on retrouve la même idée et jusqu'aux mêmes expressions dans l'un des plus vastes et des plus célèbres systèmes de métaphysique dont notre époque puisse se glorifier aux yeux de la postérité. « Tout commence, dit Hegel, « par l'*être pur*, qui n'est qu'une pensée entièrement in-

1. בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא עבד ברישא נקודה חדא. *Zohar*, 1re part., fol. 2 recto.
לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיאותיה נהיר נקודה חדא *Zohar*, 1re part., fol. 15 recto.

2. לא ידע ולא אתידע מה דהבי ורישא דא דלא אתדבק בסוכלתנו ובגין כך אקרי אין. 3e part., fol. 288 verso.

« déterminée, simple et immédiate, car le vrai commen-
« cement ne peut pas être autre chose... Mais cet être
« pur n'est que la plus pure abstraction; c'est un terme
« absolument négatif, qui peut aussi, si on le conçoit
« d'une manière immédiate, être appelé le non-être[1].»
Enfin, pour revenir à nos kabbalistes, la seule idée de l'être, ou de l'absolu, considérée du point de vue sous lequel nous venons de l'envisager, constitue une forme complète, ou, pour employer le terme consacré, une tête, un visage; ils l'appellent la *tête blanche* (רישא חורא), parce que toutes les couleurs, c'est-à-dire toutes les notions, tous les modes déterminés sont confondus en elle, ou l'*Ancien* (עתיקא), parce qu'elle est la première des Séphiroth. Seulement, dans ce dernier cas, il faut se garder de la confondre avec l'*Ancien des Anciens* (עתיקא דעתיקין), c'est-à-dire avec l'En-Soph lui-même, devant lequel son éclatante lumière n'est que ténèbres. Mais on la désigne plus généralement sous la dénomination singulière de *grand visage*, אריך אפיים; sans doute parce qu'elle renferme toutes les autres qualifications, tous les attributs intellectuels et moraux dont on forme, par la même rai-

1. Das *reine Seyn* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann. Dieses reine Seyn ist nun die *reine Abstraction*, damit das *Absolut-negative*, welches, gleichfalls umittelbar genommen, das *Nichts* ist. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 86 et 87.

son, le *petit visage*, זעיר אנפין [1]. « Le premier, dit le « texte, c'est l'Ancien, vu face à face, il est la tête su- « prême, la source de toute lumière, le principe de « toute sagesse, et ne peut être défini autrement que « par l'unité [2].»

Du sein de cette unité absolue, mais distinguée de la variété et de toute unité relative, sortent parallèlement deux principes opposés en apparence, mais en réalité inséparables; l'un mâle, ou actif, s'appelle la *sagesse*, חכמה, l'autre passif, ou femelle, est désigné par un mot qu'on a coutume de traduire par celui d'*intelligence*, בינה. « Tout ce qui existe, dit le texte, tout « ce qui a été formé par l'Ancien, dont le nom soit « sanctifié, ne peut subsister que par un mâle et par « une femelle [3]. » Nous n'insisterons pas sur cette forme générale, que nous retrouverons fréquemment sur notre route; mais nous croyons qu'elle s'applique ici au sujet et à l'objet de l'intelligence, qu'il n'était guère possible d'exprimer plus clairement dans une langue éminemment poétique. La sagesse est aussi nommée le père; car elle a, dit-on, engendré toutes choses. Au moyen des trente-deux voies merveilleuses par lesquelles elle

1. אצילות הכתר נקרא אריך אנפין והוא העולם הראשין והעלם שני הוא זעיר אנפין והוא כולל כל ח״ ספירות שהם מהכמה עד היסוד. de Moïse Cordowero. פרדס רמונים Chap. 3, fol. 8.

2. וכד אסתכלו אנפוי באנפוי דעתיקא קדישא כלא ארך אפים אקרי. *Zohar*, 3e part., fol. 292 verso et 289 verso.

3. בשעתא דעתיקא קדישא בעא לאתקנא כלא אתקין כעין דכר ונוקבא כלא אתקיים בדכר ונוקבא. *Ib. supr.*, fol. 290 recto.

se répand dans l'univers, elle impose à tout ce qui est une forme et une mesure[1]. L'intelligence, « c'est la « mère, ainsi qu'il est écrit : Tu appelleras l'intelli- « gence du nom de mère[2]. » Cependant, sans détruire l'antithèse que l'on vient d'établir comme la condition générale de l'existence, on fait quelquefois sortir le principe femelle ou passif du principe mâle[3]. De leur mystérieuse et éternelle union sort un fils qui, selon l'expression originale, prenant à la fois les traits de son père et ceux de sa mère, leur rend témoignage à tous deux. Ce fils de la sagesse et de l'intelligence, appelé aussi, à cause de son double héritage, le fils aîné de Dieu, c'est la connaissance ou la science, דעת. Ces trois personnes renferment et réunissent tout ce qui est; mais elles sont réunies à leur tour dans la tête blanche, dans l'ancien des anciens, car tout est lui et lui est tout[4]. Tantôt on le représente avec trois têtes qui n'en forment qu'une seule, et tantôt on le compare au cerveau qui, sans perdre son unité, se partage

1. חכמה אב לאבהן האי אב נפיק מעתיק קדישא דכתיב והחכמה מאין תמצא מניה אתפשטין תלתין ותרין שבילין *Ib. supr.*,
2. חכמה אב בינה אם דכתיב כי אם לבינה תקרא *Ib. supr.*
3. דהאי חכמה אתפשט· ואפיק מיניה בינה ואשתכח דדכר ונוקבא הוא *Ib. supr.*
4. והאי אב ואם ובן אקרין חכמה בינה ודעת בגין דהא בן נטיל סימנין דאבוי ואמיה דהוי סהדותא דתרווייהו והא אקרי בוכרא בגין דנטיל תרין חולקין ואינון סתימין במזלא קדישא עתיקא דכל עתיקין ביה כלילין כלא הוא כלא הוי כלא יהא 3e part., fol. 291 verso et recto.

en trois parties, et, au moyen de trente-deux paires de nerfs, se répand dans tout le corps, comme à l'aide des trente-deux voies de la sagesse la Divinité se répand dans l'univers. « L'Ancien, dont le nom soit sanctifié, « existe avec trois têtes qui n'en forment qu'une seule ; « et cette tête est ce qu'il y a de plus élevé parmi les « choses élevées. Et parce que l'Ancien (dont le nom « soit béni !) est représenté par le nombre trois, (בגין « דעתיקא קדישא אתרשים בתלת) toutes les autres « lumières qui nous éclairent de leurs rayons (les au- « tres Séphiroth) sont également comprises dans le « nombre trois[1]. » Dans le passage suivant, les termes de cette trinité sont un peu différents ; on y voit figurer l'En-soph lui-même, mais en revanche on n'y trouve pas l'intelligence, sans doute parce qu'elle n'est qu'un reflet, une certaine expansion ou division du *Logos*, de ce qu'on appelle ici la sagesse. « Il y a trois « têtes sculptées l'une dans l'autre et l'une au-dessus « de l'autre. Dans ce nombre, comptons d'abord : la « sagesse mystérieuse, la sagesse cachée et qui n'est « jamais sans voile. Cette sagesse mystérieuse, c'est le « principe suprême de toute autre sagesse. Au-dessus « de cette première tête est l'Ancien (dont le nom soit « sanctifié !), ce qu'il y a de plus mystérieux parmi les « mystères. Enfin vient la tête qui domine toutes les « autres ; une tête qui n'en est pas une. Ce qu'elle

1. *Idra souta*, dans la troisième partie du *Zohar*, fol. 348 verso.

« renferme, nul ne le sait ni ne peut le savoir; car « elle échappe également à notre science et à notre « ignorance. C'est pour cela que l'Ancien (dont le nom « soit sanctifié!) est appelé le non-être[1]. » Ainsi, l'unité dans l'être et la trinité dans les manifestations intellectuelles ou dans la pensée, voilà exactement à quoi se résume tout ce que nous venons de dire.

Quelquefois les termes, ou, si l'on veut, les personnes de cette trinité sont représentées comme trois phases successives et absolument nécessaires dans l'existence aussi bien que dans la pensée; comme une déduction, ou, pour nous servir d'une expression consacrée en Allemagne, comme un *procès logique* qui constitue en même temps la génération du monde. Quelque étonnement que ce fait puisse exciter, on n'en doutera pas, quand on aura lu les lignes suivantes : « Venez et voyez, la « pensée est le principe de tout ce qui est; mais elle « est d'abord ignorée et renfermée en elle-même. Quand « la pensée commence à se répandre, elle arrive à ce « degré où elle devient l'esprit : parvenue à ce point, « elle prend le nom d'intelligence et n'est plus, comme « auparavant, renfermée en elle-même. L'esprit à son « tour se développe, au sein même des mystères dont il « est encore entouré, et il en sort une voix qui est la « réunion de tous les chœurs célestes; une voix qui se « répand en paroles distinctes et en mots articulés;

1. *Ib. supr.*

« car elle vient de l'esprit. Mais en réfléchissant à tous « ces degrés, on voit que la pensée, l'intelligence, cette « voix et cette parole, sont une seule chose, que la pen- « sée est le principe de tout ce qui est, que nulle inter- « ruption ne peut exister en elle. La pensée elle-même « se lie au non-être et ne s'en sépare jamais. Tel est le « sens de ces mots : Jehovah est un, et son nom est « un[1]. » Voici un autre passage où l'on reconnaît facilement la même idée sous une forme plus originale et, selon nous, plus antique : « Le nom qui signifie *je suis*, « אהיה, nous indique la réunion de tout ce qui est, le « degré où toutes les voies de la sagesse sont encore « cachées et réunies ensemble sans pouvoir se distin- « guer les unes des autres. Mais quand il s'établit une « ligne de démarcation ; quand on veut désigner la « mère portant dans son sein toutes choses et sur le « point de les mettre au jour pour révéler le nom su- « prême, alors Dieu dit en parlant de lui : *Moi qui « suis*, אהיה אשר[2]. Enfin, lorsque tout est bien formé « et sorti du sein maternel, lorsque toute chose est à « sa place et qu'on veut désigner à la fois le particu- « lier et l'existence, Dieu s'appelle *Jehovah*, ou *je suis*

1. 1re part., fol. 246 verso, sect. ויחי. Ce passage étant trop long à rapporter tout entier, nous en citerons du moins les derniers mots : והיא היא מחשבה ראשיתא דכלא ולא הוי פרודא אלא כלא חד וקשורא חד דאיהו מחשבה ממש אתקשר באין ולא אתפרש לעלמין ודא הוא יי אחד ושמו אחד

2. Le mot *ascher* est un signe déterminatif.

« *celui qui est*, אהיה אשר אהיה. Tels sont les mys-
« tères du saint nom révélé à Moïse, et dont aucun
« autre homme ne partageait avec lui la connaissance[1]. »
Le système des kabbalistes ne repose donc pas simplement sur le principe de l'émanation ou sur l'unité de substance ; ils ont été plus loin, comme on voit : ils ont enseigné une doctrine assez semblable à celle que les métaphysiciens du Nord regardent aujourd'hui comme la plus grande gloire de notre temps, ils ont cru à l'identité absolue de la pensée et de l'existence ou de l'idéal et du réel ; et par conséquent le monde, comme nous le verrons plus tard, ne pouvait être à leurs yeux que l'expression des idées ou des formes absolues de l'intelligence : en un mot, ils nous laissent entrevoir ce que peut la réunion de Platon et de Spinosa. Afin qu'il ne reste aucun doute sur ce fait important, et pour montrer en même temps que les plus instruits parmi les kabbalistes modernes sont restés fidèles aux traditions de leurs prédécesseurs, nous allons ajouter aux textes que nous avons traduits du *Zohar* un passage très remarquable des commentaires de Corduero. « Les trois
« premières Séphiroth, à savoir : la couronne, la sa-
« gesse et l'intelligence, doivent être considérées comme
« une seule et même chose. La première représente la
« connaissance ou la science, la seconde ce qui connaît,

1. אהיה דא כללא דכלא לבתר אפיק ההוא נהרא דאיהו אימא עלאה ואתעברת אמר אשר אהיה בתר דנפיק כלא ואתתקן כל חד וחד באתריה אמר יהוה. 3e part., fol. 65 verso, sect. אחרי מות

« et la troisième ce qui est connu. Pour s'expliquer « cette identité, il faut savoir que la science du créateur « n'est pas comme celle des créatures; car, chez celles-« ci, la science est distincte du sujet de la science et « porte sur des objets qui, à leur tour, se distinguent « du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : « la pensée, ce qui pense, et ce qui est pensé. Au con-« traire, le créateur est lui-même tout à la fois la con-« naissance et ce qui connaît et ce qui est connu. En « effet, sa manière de connaître ne consiste pas à ap-« pliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui; « c'est en se connaissant et en se sachant lui-même « qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe « qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre « substance. Il est le type (דפוס, *typus*) de tout être, « et toutes choses existent en lui sous leur forme la « plus pure et la plus accomplie; de telle sorte que « la perfection des créatures est dans cette existence « même, par laquelle elles se trouvent unies à la source « de leur être [1], et à mesure qu'elles s'en éloignent, « elles déchoient de cet état si parfait et si sublime. « C'est ainsi que toutes les existences de ce monde ont « leur forme dans les Séphiroth, et les Séphiroth dans « la source dont elles émanent [2]. »

Les sept attributs dont il nous reste encore à parler,

1. שלימותם במציאות הנבחר ההוא חמתיחד בממציאם.
2. *Pardes Rimonim*, fol. 55 recto.

et que les kabbalistes modernes ont appelés les *Séphiroth de la construction* (ספירות הבנין), sans doute parce qu'ils servent plus immédiatement à l'édification du monde, se développent, comme les précédents, sous forme de trinités dans chacune desquelles deux extrêmes sont unis par un terme moyen. Du sein de la pensée divine, arrivée pour elle-même à sa plus complète manifestation, sortent d'abord deux principes opposés, l'un actif ou mâle, l'autre femelle ou passif: on trouve dans la grâce ou dans la miséricorde, חסד, le caractère du premier; le second est représenté par la justice, דין. Mais il est facile de voir par le rôle qu'elles jouent dans l'ensemble du système que cette grâce et cette justice ne doivent pas être prises à la lettre; il s'agit bien plutôt de ce que nous appellerions l'expansion et la concentration de la volonté. En effet, c'est de la première que sortent les âmes viriles et de la seconde les âmes féminines. Ces deux attributs sont aussi nommés les deux bras de la Divinité: l'un donne la vie et l'autre la mort. Le monde ne saurait subsister s'ils restaient séparés; il est même impossible qu'ils s'exercent séparément, car, selon l'expression originale, il n'y a pas de justice sans grâce; aussi vont-elles se réunir dans un centre commun qui est la beauté, תפארת, et dont le symbole matériel est la poitrine ou le cœur [1].

1. את קשרו דינא ורחמי ובגיני כך לא סלקא דא בלא דא ולית דינא דלא הוו ביה רחמי. 3e part., fol. 143 verso.

C'est un fait assez remarquable que le beau soit considéré comme l'expression et le résultat de toutes les qualités morales, ou comme la somme du bien. Les trois attributs suivants sont purement dynamiques, c'est-à-dire qu'ils nous représentent la Divinité comme la cause, comme la force universelle, comme le principe générateur de tous les êtres. Les deux premiers qui représentent dans cette nouvelle sphère le principe mâle et le principe femelle sont appelés, conformément à un texte de l'Écriture, le *triomphe*, נצח, et la gloire, הוד. Il serait assez difficile de trouver le sens de ces deux mots s'ils n'étaient suivis de cette définition : « Par le triomphe et la gloire on comprend l'ex-« tension, la multiplication et la force; car toutes les « forces qui naissent dans l'univers sortent de leur « sein, et c'est pour cela que ces deux Séphiroth sont « appelées les armées de l'Éternel [1]. » Elles se réunissent dans un principe commun, ordinairement représenté par les organes de la génération, et qui ne peut signifier autre chose que l'élément générateur ou la source, la racine de tout ce qui est. On le nomme, pour cette raison, le fondement ou la base, יסוד. « Toute « chose, dit le texte, rentrera dans sa base comme elle

בכללא הדא אתעבידן בהאי תפארת הא תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא 3e part., fol. 296 recto

1. וכל משחא ורבות והילא בהו אתכנש דכל חיילין דנפקי מניהון נפקין ובגין כך אקרון צבאות ואינון נצח והוד *Zohar*, 3e part., fol. 296 recto.

« en est sortie. Toute la moelle, toute la sève, toute la « puissance est rassemblée en ce lieu. Toutes les forces « qui existent sortent de là par l'organe de la génération.» Ces trois attributs ne forment aussi qu'un seul visage, qu'une seule face de la nature divine, celle qui est représentée dans la *Bible* par le *dieu des armées*[1]. Quant à la dernière des Séphiroth, ou la *royauté*, מלכות, tous les kabbalistes s'accordent à dire qu'elle n'exprime aucun attribut nouveau, mais seulement l'harmonie qui existe entre tous les autres et leur domination absolue sur le monde.

Ainsi, les dix Séphiroth, qui forment dans leur ensemble l'homme céleste, l'homme idéal, et ce que les kabbalistes modernes ont appelé *le monde de l'émanation*, עולם אצילות, se partagent en trois classes, dont chacune nous présente la divinité sous un aspect différent, mais toujours sous la forme d'une trinité indivisible. Les trois premières sont purement intellectuelles ou métaphysiques; elles expriment l'identité absolue de l'existence et de la pensée, et forment ce que les kabbalistes modernes ont appelé le *monde intelligible* (עולם מושכל) : celles qui les suivent ont un caractère moral; d'une part, elles nous font concevoir Dieu comme l'identité de la bonté et de la sagesse; de l'autre, elles nous montrent dans la bonté ou plutôt

1. אבה דדכורא סיומא דכל גופא אקרי יסיד יי צבאות אקרי יסוד *Ib. supr.*

dans le bien suprême l'origine de la beauté et de la magnificence. Aussi les a-t-on nommées *les vertus* (מדות) ou le *monde sensible* (עולם מורגש) dans l'acception la plus élevée du mot. Enfin, nous apprenons par les derniers de ces attributs que la providence universelle, que l'artiste suprême est aussi la force absolue, la cause toute-puissante, et que cette cause est en même temps l'élément générateur de tout ce qui est. Ce sont ces dernières Séphiroth qui constituent le *monde naturel* ou la nature dans son essence et dans son principe, *natura naturans* (עולם המוטבע)[1] Voici maintenant en quels termes on cherche à ramener ces aspects divers à l'unité et par conséquent à une trinité suprême : « Pour posséder la science de l'unité sainte, « il faut regarder la flamme qui s'élève d'un brasier « ou d'une lampe allumée : on y voit d'abord deux lu- « mières, l'une éclatante de blancheur, l'autre noire « ou bleue; la lumière blanche est au-dessus et s'élève « en ligne droite; la lumière noire est au-dessous et « semble être le siége de la première : elles sont cepen- « dant si étroitement unies l'une à l'autre, qu'elles ne « forment qu'une seule flamme. Mais le siége formé par « la lumière bleue ou noire s'attache à son tour à la « matière enflammée qui est encore au-dessous d'elle. « Il faut savoir que la lumière blanche ne change pas; « elle conserve toujours la couleur qui lui est propre;

1. Voy. *Pardes Rimonim*, fol. 66 verso, 1re col.

« mais on distingue plusieurs nuances dans celle qui « est au-dessous : cette dernière prend en outre deux « directions opposées ; elle s'attache en haut à la lu- « mière blanche et en bas à la matière enflammée; « mais cette matière est sans cesse absorbée dans son « sein, et elle-même remonte constamment vers la lu- « mière supérieure. C'est ainsi que tout rentre dans « l'unité, וכלא אתקשר ביחודא חד[1]. » Pour qu'il ne reste aucun doute sur le sens de cette allégorie, nous ajouterons que, dans une autre partie du *Zohar*, elle est reproduite presque littéralement pour expliquer la nature de l'âme humaine qui, elle aussi, forme une trinité, image affaiblie de la trinité suprême.

Cette dernière espèce de trinité, qui comprend explicitement toutes les autres, et nous offre en résumé toute la théorie des Séphiroth, est aussi celle qui joue le plus grand rôle dans le *Zohar*. Elle est exprimée, comme les précédentes, par trois termes seulement, dont chacun a déjà été présenté comme le centre, comme la plus haute manifestation de l'une des trinités subordonnées: parmi les attributs métaphysiques, c'est la couronne; parmi les attributs moraux, la beauté; c'est la royauté parmi les attributs inférieurs. Mais qu'est-ce que la couronne dans le langage allégorique de la kabbale? c'est la substance, l'Être un et absolu. Qu'est-ce que la beauté? c'est, comme le dit expres-

1. *Zohar*, 1re part., fol. 51 recto, sect. בראשית

sément l'*Idra souta*, la plus haute expression de la vie et de la perfection morales. Émanation de l'intelligence et de la grâce, elle est souvent comparée à l'orient, au soleil dont la lumière est également réfléchie par tous les objets de ce monde, et sans laquelle tout rentrerait dans la nuit : en un mot, c'est l'idéal. Enfin, qu'est-ce que la royauté? L'action permanente et immanente de toutes les Séphiroth réunies, la présence réelle de Dieu au milieu de la création : et cette idée est parfaitement exprimée par le mot *Schè'hinah* (שכינה), l'un des surnoms de la royauté. Ainsi donc, l'Être absolu, l'être idéal et la force immanente des choses; ou si l'on veut, la substance, la pensée et la vie, c'est-à-dire la réunion de l'Être et de la pensée dans les objets, tels sont les vrais termes de cette trinité nouvelle. Ils constituent ce qu'on appelle la *colonne du milieu* (עמודא דאמצעיתא); parce que, dans toutes les figures par lesquelles on a coutume de réprésenter aux yeux les dix Séphiroth, ils sont placés au centre, l'un au dessus de l'autre, en forme de ligne droite ou de colonne. Ces trois termes, comme on peut s'y attendre d'après ce que nous savons déjà, deviennent autant de *visages* ou de personnifications symboliques. La couronne ne change pas de nom; elle est toujours le grand visage, l'Ancien des jours, l'Ancien dont le nom soit sanctifié (עתיקא קדישא). La beauté, c'est le roi saint, ou simplement le roi (מלכא ·מלכא קדישא), et la Sché'hinah, la présence divine dans les choses, c'est la Matrone

ou la Reine (מטרוניתא). Si l'une est comparée au soleil, l'autre est comparée à la lune, parce que toute la lumière dont elle brille, elle l'emprunte de plus haut, du degré qui est immédiatement au-dessus d'elle; en d'autres termes, l'existence réelle n'est qu'un reflet ou une image de la beauté idéale. La matrone est aussi appelée du nom d'Ève; car, dit le texte, c'est elle qui est la mère de toutes choses, et tout ce qui existe ici-bas s'allaite de son sein et est béni par elle [1]. Le roi et la reine, qu'on nomme aussi communément les *deux visages* (דו פרצופין) [2], forment ensemble un couple dont la tâche est de verser constamment sur le monde des grâces nouvelles, et de continuer par leur union, ou plutôt de perpétuer l'œuvre de la création. Mais l'amour réciproque qui les porte à cette œuvre éclate de deux manières, et produit par conséquent des fruits de deux espèces : tantôt il vient d'en haut, va de l'époux à l'épouse et de là à l'univers tout entier; c'est-à-dire que l'existence et la vie, sortant des profondeurs du monde intelligible, tendent à se multiplier de plus en plus dans les objets de la nature : tantôt, au contraire, il vient d'en bas, il va de l'épouse à l'époux, du monde réel au monde idéal, de la terre au ciel, et ramène dans le sein de Dieu les êtres capables de demander ce retour. Le *Zohar* nous offre lui-même un

1. *Idra souta ad fin.* כל אינין דלתתא מנה ינקין ובה מתברכין והיא אתקרי אם לכלהו
2. *Zohar,* 3e part., fol. 10 verso, sect. ויקרא.

exemple de ces deux modes de génération dans le cercle que parcourent les âmes saintes. L'âme, considérée dans son essence la plus pure, a sa racine dans l'intelligence ; je parle de l'intelligence suprême où les formes des êtres commencent déjà à se distinguer les unes des autres, et qui n'est en réalité que l'âme universelle. De là, si elle doit être une âme masculine, elle passe par le principe de la grâce ou de l'expansion ; si c'est une âme féminine, elle s'imprègne du principe de la justice ou de la concentration : enfin, elle est enfantée à ce monde où nous vivons par l'union du roi et de la reine, qui sont, dit le texte, à la génération de l'âme ce que l'homme et la femme sont à la génération du corps [1]. Voilà par quel chemin l'âme descend ici-bas. Voici maintenant comment elle est rendue au sein de Dieu : quand elle a rempli sa mission et que, parée de toutes les vertus, elle est mûre pour le ciel, alors elle s'élève de son propre mouvement, par l'amour qu'elle excite comme par celui qu'elle éprouve, et avec elle s'élève aussi le dernier degré de l'émanation, ou l'existence réelle, ainsi mise en harmonie avec la forme idéale. Le roi et la reine s'unissent de nouveau, mais pour une autre cause et dans un autre but que la première fois [2]. « De cette manière, dit le *Zohar*, la vie est

1. נשמתא קדישא מזווגא דמלכא ומטרוניתא נפקת כמה גופא דלתתא מדכר ונוקבא *Zohar*, 3e part., fol. 7

2. Pour ne pas multiplier les citations, je renverrai à Corduero qui les a toutes réunies dans son *Pardes Rimonim*, fol. 60-64.

« puisée en même temps d'en haut et d'en bas, la source « se renouvelle, et la mer, toujours remplie, distribue « ses eaux en tout lieu [1]. » Cette union peut avoir lieu aussi d'une manière accidentelle, pendant que l'âme est encore enchaînée au corps. Mais ici nous touchons à l'extase, au ravissement mystique et au dogme de la réversibilité dont nous avons résolu de parler ailleurs.

Cependant nous croirions avoir exposé d'une manière incomplète la théorie des Séphiroth, si nous ne faisions pas connaître les figures sous lesquelles on a essayé de les représenter aux yeux. Il y en a trois principales, dont deux au moins sont consacrées par le *Zohar*. L'une nous montre les Séphiroth sous la forme de dix cercles concentriques, ou plutôt de neuf cercles tracés autour d'un point qui est leur centre commun. L'autre nous les présente sous l'image du corps humain. La couronne, c'est la tête; la sagesse, le cerveau; l'intelligence, le cœur; le tronc et la poitrine, en un mot, la ligne du milieu est le symbole de la beauté, les bras celui de la grâce et de la justice, les parties inférieures du corps expriment les attributs qui restent. C'est sur ces rapports tout à fait arbitraires, poussés à leur dernière exagération dans les *Tikounim* (les suppléments du *Zohar*), que se fonde en grande partie la kabbale pratique et la prétention de guérir par les diffé-

1. *Zohar*, 1re part., fol. 60-70. — כדין אתוסף חיים מעילא ומתתא ובירא אתמליא וימא אשתלים וכדין יהב לכלא

rents noms de Dieu les maladies qui peuvent atteindre les diverses parties de notre corps. Ce n'est pas la première fois, au reste, qu'à la décadence d'une doctrine les idées ont été peu à peu étouffées par les symboles, même les plus grossiers, et la forme mise à la place de la pensée. Enfin, la dernière manière de représenter les dix Séphiroth, c'est celle qui les partage en trois groupes : à droite, sur une même ligne verticale, on voit figurer les attributs qu'on peut appeler expansifs, à savoir : le Logos ou la sagesse, la grâce et la force : à gauche se trouvent placés de la même manière, sur une ligne parallèle, ceux qui marquent la résistance ou la concentration; l'intelligence, c'est-à-dire la conscience du Logos, la justice et la résistance proprement dite. Enfin, au milieu sont les attributs substantiels que nous avons compris dans la trinité suprême. Au sommet, au-dessus du niveau commun, on lit le nom de la couronne, et à la base celui de la royauté [1]. Le *Zohar* fait fréquemment allusion à cette figure qu'il compare à un arbre dont l'En-soph serait la vie et la sève, et qu'on a appelé depuis l'arbre kabbalistique. On y voit rappelée à chaque pas la colonne de la grâce (עמודא דחסד · סטרא ימינא ·), la colonne de la justice (סטרא דשמאלא · עמודא דדינא) et la colonne du milieu (עמודא דעמציעתא); ce qui n'empêche

1. Pour toutes ces figures voir le *Pardes Rimonim* fol. 34-39 (שערסדר עמידתן)

pas la même figure de nous représenter sur un autre plan, par les lignes horizontales, les trois trinités secondaires dont nous avons parlé précédemment. Outre toutes ces figures, les kabbalistes modernes ont encore imaginé des canaux (צנורות) indiquant sous une forme matérielle tous les rapports, toutes les combinaisons qui peuvent exister entre les Séphiroth. Moïse Corduero parle d'un auteur qui en a compté jusqu'à six cent mille[1]. Ces subtilités peuvent intéresser, jusqu'à un certain point, la science du calcul; mais c'est en vain qu'on y chercherait une idée métaphysique.

A la doctrine des Séphiroth, telle que nous venons de l'exposer, se mêle dans le *Zohar* une idée étrange, exprimée sous une forme plus étrange encore; c'est celle d'une chute et d'une réhabilitation dans la sphère même des attributs divins, d'une création qui a échoué, parce que Dieu n'était pas descendu avec elle pour y demeurer; parce qu'il n'avait pas encore revêtu cette forme intermédiaire entre lui et la créature, dont l'homme ici-bas est la plus parfaite expression. Ces conceptions diverses, en apparence, ont été réunies dans une pensée unique que l'on rencontre en même temps, tantôt plus, tantôt moins développée, *dans le Livre du mystère*, dans les deux *Idra*, et dans quelques autres fragments d'une moindre importance. Voici maintenant de quelle bizarre façon elle est présentée. La

1. *Ib. supr.*, fol. 42-43.

Genèse [1] fait mention de sept rois d'Edom qui ont précédé les rois d'Israël, et en les nommant elle les fait mourir l'un après l'autre, pour nous apprendre dans quel ordre ils se sont succédé. C'est de ce texte, si étranger par lui même à un tel ordre d'idées, que les auteurs du *Zohar* se sont emparés, pour y rattacher leur croyance à une sorte de révolution dans le monde invisible de l'émanation divine. Par les rois d'Israël, ils entendent ces deux formes de l'existence absolue qui ont été personnifiées dans le roi et la reine, et qui représentent, en la divisant pour notre faible intelligence, l'essence même de l'Être. Les rois d'Édom, ou, comme on les appelle encore, les anciens rois, ce sont les mondes qui n'ont pu subsister, qui n'ont pu se réaliser avant que les formes fussent établies, pour servir d'intermédiaire entre la création et l'essence divine considérée dans toute sa pureté. Au reste, la meilleure manière, selon nous, d'exposer sans altération cette obscure partie du système kabbalistique, c'est de citer, en les expliquant l'un par l'autre, quelques-uns des fragments qui s'y rapportent. « Avant que l'Ancien des « anciens, celui qui est le plus caché parmi les choses « cachées, eût préparé les formes des rois et les pre« miers diadèmes, il n'y avait ni limite ni fin. Il se « mit donc à sculpter ces formes et à les tracer dans sa « propre substance. Il étendit devant lui-même un voile,

1. Chap. 37, v. 31-40.

« et c'est dans ce voile qu'il sculpta ces rois, qu'il « traça leurs limites et leurs formes; mais ils ne pu- « rent subsister. C'est pour cela qu'il est écrit : Voici « les rois qui régnèrent dans le pays d'Édom avant « qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël. Il s'agit ici « des rois primitifs et d'Israël primitif [1]. Tous les rois « ainsi formés avaient leurs noms; mais ils ne purent « subsister jusqu'à ce qu'il (l'Ancien) descendît vers « eux et se voilât pour eux [2]. » Qu'il soit question dans ces lignes d'une création antérieure à la nôtre, de mondes qui ont précédé celui où nous sommes, c'est ce qui ne peut laisser aucun doute; c'est ce que le *Zohar* lui-même nous dit un peu plus loin dans les termes les plus positifs [3], et telle est aussi la croyance unanime de tous les kabbalistes modernes. Mais pourquoi les anciens mondes ont-ils disparu? Parce que Dieu n'habitait pas au milieu d'eux d'une manière régulière et constante, ou, comme dit le texte, parce qu'il n'était pas descendu vers eux, parce qu'il ne s'était pas montré encore sous une forme qui lui permît de rester présent au milieu de la création, et de la perpétuer par cette union même. Les existences qu'il produisait alors, par une émanation spontanée de sa propre

1. Le mot primitif (קדמון), dans le *Zohar*, est toujours synonyme d'idéal, de céleste ou d'intelligible.

2. *Idra rab.*, édit. d'Amsterdam, 3e part., fol. 148 recto.

3. 3e part., fol. 61. עד לא ברא הקבה האי עלמא הוה בארי עלמין וחריב לון

substance, sont comparées à des étincelles s'échappant en désordre d'un foyer commun et mourant à mesure qu'elles s'en éloignent. « Il a existé d'anciens mondes « qui ont été détruits, des mondes sans forme qu'on a « appelés les étincelles (זיקין · עולם ניצוצין); car, « c'est ainsi que le forgeron en battant le fer fait jail- « lir des étincelles de tout côté. Ces étincelles sont les « anciens mondes, et ces anciens mondes ont été dé- « truits et n'ont pu subsister, parce que l'Ancien, dont « le nom soit sanctifié, n'avait pas encore revêtu sa forme, « et l'ouvrier n'était pas encore à son œuvre [1]. »

Et quelle est donc cette forme sans laquelle toute durée et toute organisation sont impossibles dans les existences finies, qui représente, à proprement parler, l'ouvrier dans les œuvres divines, sous laquelle enfin Dieu se communique et se reproduit en quelque sorte hors de lui? C'est la forme humaine entendue dans sa plus haute généralité, embrassant avec les attributs moraux et intellectuels de notre nature les conditions de son développement et de sa perpétuité, en un mot, la distinction des sexes, que les auteurs du *Zohar* admettent pour l'âme aussi bien que pour le corps. La distinction des sexes ainsi comprise, ou plutôt la division et la reproduction de la forme humaine sont pour eux le symbole de la vie universelle, d'un déve-

1. *Idra souta*, 3e part. du *Zohar*, fol. 292 verso, édit. d'Amsterdam
עלמין קדמאי בלא תקונא אתעבידו וההוא דלא הוה בתיקונא
אקרי זיקין נצוצין וגומ׳

loppement régulier et infini de l'Être, d'une création régulière et continue, non seulement par la durée, mais aussi par la réalisation successive de toutes les formes possibles de l'existence. Nous avons déjà rencontré précédemment le fond de cette idée; mais ici il y a quelque chose de plus : c'est que l'expansion graduelle de la vie, de l'être et de la pensée divine, n'a pas commencé immédiatement au-dessous de la substance; elle a été précédée de cette émanation tumultueuse, désordonnée et, si je puis dire ainsi, inorganique dont nous avons parlé tout à l'heure. « Pourquoi « tous ces anciens mondes furent-ils détruits? Parce « que l'homme n'était pas formé encore. Or, la forme « de l'homme renferme toutes choses; toutes choses « peuvent se maintenir par elle. Comme cette forme « n'existait pas encore, les mondes qui l'avaient pré- « cédée ne purent subsister ni se maintenir, et ils tom- « bèrent tous en ruines, jusqu'à ce que la forme de « l'homme fût établie : alors ils renaquirent tous avec « elle, mais sous d'autres noms [1]. » Nous ne démontrerons pas par de nouveaux textes la distinction des sexes dans l'homme idéal ou dans les attributs divins; il nous suffira de remarquer ici que cette distinction, répétée sous mille formes dans le *Zohar*, reçoit aussi le nom caractéristique de *balance* (מתקלא). « C'était « avant que la balance fût établie, dit le *Livre du mys-*

1. *Idra raba; ib. supr.*, fol. 135 recto et verso.

« *tère;* ils (le roi et la reine, le monde idéal et le monde « réel) ne se regardaient pas face à face, et les premiers « rois moururent faute de trouver leur subsistance, et « la terre était en ruines... Cette balance est suspendue « dans un lieu qui n'est pas (le non-être primitif); ceux « qui doivent être posés dans ses plateaux n'existent « pas encore. C'est une balance tout intérieure, qui « n'a pas d'autre appui qu'elle-même, invisible. Ce qui « n'est pas, ce qui est et ce qui sera, voilà ce que porte « et ce que portera cette balance [1]. »

Ainsi que nous l'apprend déjà une citation précédente, les rois d'Édom, les anciens mondes n'ont pas disparu complétement; car, dans le système kabbalistique rien ne naît, rien ne périt d'une manière absolue. Seulement ils ont perdu leur ancienne place, qui était celle de l'univers actuel; et quand Dieu vint à se manifester hors de lui, à se reproduire lui-même sous la forme de l'homme, ils ressuscitèrent, en quelque sorte, pour entrer sous d'autres noms dans le système général de la création. « Lorsqu'on dit que les rois d'É« dom sont morts, on ne veut pas parler d'une mort « réelle ou d'une complète destruction; mais toute dé« chéance est appelée du nom de mort [2]. » En effet, ils descendirent bien bas, ou plutôt, ils s'élevèrent bien peu au-dessus du néant; car ils furent placés au der-

1. ספרא דצניעותא chap. 1er, ad init.
2. *Idra raba*, 3e part. du *Zohar*, fol. 135 verso.

nier degré de l'univers. Ils représentent l'existence purement passive, ou, pour nous servir des expressions mêmes du *Zohar*, une justice sans aucun mélange de grâce, un lieu où tout est rigueur et justice (באתר דדינין מתאחדין תמן)[1], où tout est féminin sans aucun principe masculin (אתר דנוקבא), c'est-à-dire où tout est résistance et inertie, comme dans la matière. C'est pour cela même qu'ils ont été nommés les rois d'Édom; Édom étant l'opposé d'Israël qui représente la grâce, la vie, l'existence spirituelle et active. Nous pourrions aussi, prenant à la lettre la plupart de ces expressions, dire, avec les kabbalistes modernes, que les anciens mondes sont devenus un séjour de châtiment pour le crime, et que de leurs ruines sont sortis ces êtres malfaisants qui servent d'instruments à la justice divine. Rien ne serait changé dans la pensée; car, comme nous pourrons nous en assurer un peu plus loin, dans les idées du *Zohar* où la métempsycose joue un si grand rôle, le châtiment des âmes coupables consiste précisément à renaître dans les degrés les plus infimes de la création, et à subir de plus en plus l'esclavage de la matière. Quant aux démons, qu'on appelle toujours du nom significatif d'*enveloppes* (קליפות), ils ne sont pas autre chose que la matière elle-même, et les passions qui en dépendent. Ainsi, toute forme de l'existence, depuis la matière jusqu'à

1. *Idra raba ib.*, fol. 142 recto. — *Idra souta*, ad fin.

l'éternelle sagesse, est une manifestation, ou si l'on veut, une émanation de l'Être infini. Mais il ne suffit pas que toutes choses viennent de Dieu pour avoir de la réalité et de la durée; il faut encore que Dieu soit toujours présent au milieu d'elles, qu'il vive, se développe et se reproduise éternellement, et à l'infini, sous leur apparence; car, sitôt qu'il voudrait les livrer à elles-mêmes, elles s'évanouiraient comme une ombre. Mais, que dis-je? Cette ombre est encore une partie de la chaîne des manifestations divines; c'est elle qui est la matière; c'est elle qui marque la limite où disparaissent à nos yeux l'esprit et la vie : elle est la fin, comme l'homme idéal est le commencement. C'est sur ce principe que se fondent à la fois la cosmologie et la psychologie kabbalistiques.

CHAPITRE IV.

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR. — OPINION DES KABBALISTES SUR LE MONDE.

Ce que nous savons de l'opinion des kabbalistes sur la nature divine nous dispense de nous arrêter longtemps à leur manière de concevoir la création et l'origine du monde; car, au fond, ces deux choses se confondent dans leur esprit. Si Dieu réunit en lui,

dans leur totalité infinie, et la pensée et l'existence, il est bien certain que rien ne peut exister, que rien ne peut être conçu en dehors de lui ; mais tout ce que nous connaissons, soit par la raison, soit par l'expérience, est un développement ou un aspect particulier de l'Être absolu : l'éternité d'une substance inerte et distincte de lui est une chimère, et la création, comme on la conçoit ordinairement, devient impossible. Cette dernière conséquence est clairement avouée dans les paroles suivantes : « Le point indivisible (l'absolu) « n'ayant point de limites et ne pouvant pas être con- « nu, à cause de sa force et de sa pureté, s'est ré- « pandu au dehors, et a formé un pavillon qui sert « de voile à ce point indivisible. Ce pavillon, quoi- « que d'une lumière moins pure que le point, était en- « core trop éclatant pour être regardé ; il s'est à son « tour répandu au dehors, et cette extension lui a « servi de vêtement : c'est ainsi que tout se fait par un « mouvement qui descend toujours ; c'est ainsi enfin que « s'est formé l'univers, וכלא איהו תקונא דעלמא[1]. » Nous nous rappelons que l'être absolu et la nature visible n'ont qu'un seul nom qui signifie Dieu. Un autre passage nous apprend que la voix qui sort de l'esprit et s'identifie avec lui dans la pensée suprême, que cette voix n'est, au fond, pas autre chose que l'eau, l'air et le

1. מנקודה קדמאה ולהלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא עד דאשתכח דאלבשא לדא וכל דא לתקונא לעלמא Zohar, 1re part., fol. 20 recto.

feu, le nord, le midi, l'orient, l'occident, et toutes les forces de la nature [1]; mais tous ces éléments et toutes ces forces se confondent dans une seule chose, dans la voix qui sort de l'esprit. Enfin la matière, considérée sous le point de vue le plus général, c'est la partie inférieure de cette lampe mystérieuse dont nous avons vu tout à l'heure la description. Avec cette opinion, Jochaï et ses disciples prétendaient rester fidèles à la croyance populaire, que par la seule puissance de la parole divine le monde est sorti du néant; seulement ce dernier mot, comme nous le savons déjà, avait pour eux un tout autre sens. Voici ce point de leur doctrine assez clairement exposé par l'un des commentateurs du *Sepher ietzirah* : « Lorsqu'on affirme que les choses « ont été tirées du néant, on ne veut pas parler du « néant proprement dit; car jamais un être ne peut « venir du non-être. Mais on entend par le non-être ce « qu'on ne conçoit ni par sa cause ni par son essence; « c'est, en un mot, la cause des causes; c'est elle que « nous appelons le non-être primitif, אין קדמון, parce « qu'elle est antérieure à l'univers; et par là nous « n'entendons pas seulement les objets matériels, mais « aussi la sagesse sur laquelle le monde a été fondé. « Si maintenant on demande quelle est l'essence de la « sagesse, et suivant quel mode elle est contenue dans

1. קלא כליל מאשא ומיא ורוחא דאינון צפון ודרום ומזרח והא קלא כללא דכל שאר חילין. *Ib.* 1re part., fol. 246 verso, sect. ויחי.

« le *non-être* ou dans la *couronne suprême*, personne ne « pourra répondre à cette question, car, dans le non- « être, il n'y a aucune distinction, aucun mode d'exis- « tence. On ne comprendra pas davantage comment la « sagesse se trouve unie à la vie [1]. » Tous les kabbalistes anciens ou modernes expliquent de cette manière le dogme de la création. Mais, conséquents avec eux-mêmes, ils admettaient aussi la seconde partie de l'adage : *ex nihilo nihil;* ils ne croyaient pas plus à l'anéantissement absolu qu'à la création comme on l'entend vulgairement. « Rien, dit le *Zohar,* n'est perdu « dans le monde, pas même la vapeur qui sort de notre « bouche : comme toute chose, elle a sa place et sa « destination, et le Saint, béni soit-il, la fait concourir « à ses œuvres; rien ne tombe dans le vide, pas même « les paroles et la voix de l'homme; mais tout a sa « place et sa destination [2]. » C'est un vieillard inconnu qui prononce ces paroles devant plusieurs disciples de Jochaï; et il faut que ceux-ci y reconnaissent un des articles les plus mystérieux de leur foi, puisqu'ils s'empressent de les interrompre par ces mots : « O « vieillard, qu'as-tu fait ? N'eût-il pas mieux valu gar- « der le silence ? Car maintenant te voilà emporté, « sans voile et sans mât, sur une mer immense. Si tu « voulais monter, tu ne le pourrais plus, et en des-

1. Commentaire d'Abram ben Dior, ראבד, sur le *Sépher ietzirah.* Voyez édit. Rittangel, pag. 65 et seq.

2. *Zohar,* 2e part., fol. 100 verso, sect. משפטים.

« cendant tu rencontrerais un abîme sans fond [1]. » Ils lui citent l'exemple de leur maître, qui, toujours réservé dans ses expressions, ne s'aventurait pas sur cette mer sans se ménager un moyen de retour ; c'est-à-dire qu'il cachait ses pensées sous le voile de l'allégorie. Cependant le même principe est énoncé un peu plus loin avec une entière franchise. « Toutes les cho-« ses, disent-ils, dont ce monde est composé, l'esprit « aussi bien que le corps, rentreront dans le principe « et dans la racine dont elles sont sorties [2]. Il est le « commencement et la fin de tous les degrés de la créa-« tion ; tous ces degrés sont marqués de son sceau, et « on ne peut le nommer autrement que par l'unité ; il « est l'être unique, malgré les formes innombrables « dont il est revêtu [3]. »

Si Dieu est à la fois la cause et la substance, ou, comme dirait Spinosa, la cause immanente de l'univers, celui-ci devient nécessairement le chef-d'œuvre de la perfection, de la sagesse et de la bonté suprêmes. Pour rendre cette idée, les kabbalistes se servent d'une expression assez originale, que plusieurs mystiques modernes, entre autres Boehme et Saint-Martin, reprodui-

1. *Zohar, ib.*

2. כל מלין דעלמא אהדרו כלהו לעקרא ׃יסודא ושרשא דנפקו מניה גופא לסטריה ונפשא לסטרה 2e part., fol. 218 verso.

3. רישא וסופא לכל דרגין רשימו דאתרשים ביה דרגין כלהו ולא אקרי אלא אחד לאחזאה דאע״ג דאית ביה דיוקנין סגיאין לאו איהי אלא אחד 1re part., fol. 21 recto.

sent fréquemment dans leurs ouvrages : ils appellent la nature une *bénédiction*, et ils regardent comme un fait très significatif que la lettre par laquelle Moïse a commencé le récit de la création, בראשית, entre également la première dans le mot qui signifie bénir, ברכה[1]. Rien n'est absolument mauvais, rien n'est maudit pour toujours, pas même l'archange du mal ou la bête venimeuse, חויא בישא, comme ils l'appellent quelquefois. Il viendra un temps où elle retrouvera et son nom et sa nature d'ange[2]. Du reste, la sagesse n'est pas moins visible ici-bas que la bonté, puisque l'univers a été créé par la parole divine, et qu'il n'est lui-même pas autre chose que cette parole : or, dans le langage mystique du *Zohar*, l'expression articulée de la pensée divine, c'est, comme nous l'avons déjà appris, l'ensemble de tous les êtres particuliers existant en germe dans les formes éternelles de la sagesse supé-

1. בגין דבית איהו סימן ברכה אשתכלל בבית עלמא וביה אתברי · ויגש 1re part., fol. 205 verso, sect.

2. Son nom mystique est סמאל, Samaël. On en retranchera, dans les temps à venir, la première moitié, qui signifie poison ; la seconde est le nom commun de tous les anges. La même idée est encore exprimée sous une autre forme : après avoir démontré par un procédé kabbalistique (גימטריא) que le nom de Dieu comprend tous les côtés de l'univers, à l'exception du nord, réservé aux méchants comme un lieu d'expiation, on ajoute qu'à la fin des temps ce côté rentrera comme les autres dans le nom ineffable. L'enfer disparaîtra, il n'y aura plus ni châtiment, ni épreuves, ni coupables. La vie sera une éternelle fête, un sabbat sans fin. (M. Corduero, *Pardes Rimonim*, fol. 10 verso, et Isaac Loria, *Emek Hamelech*, chap. 1er.

rieure. Mais aucun des passages que nous avons déjà cités, ou que nous pourrions citer encore à l'appui de ce principe, ne peut offrir plus d'intérêt que celui-ci : « Le Saint, béni soit-il, avait déjà créé et détruit plusieurs mondes, avant d'arrêter dans sa pensée la création de celui où nous vivons; et lorsque cette dernière œuvre fut sur le point de s'accomplir, toutes les choses de ce monde, toutes les créatures de l'univers, avant d'appartenir à l'univers et dans quelque temps qu'elles dussent exister, se trouvaient devant Dieu sous leurs vraies formes. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de l'Ecclésiaste : Ce qui a été autrefois sera aussi dans l'avenir, et tout ce qui sera a déjà été [1]. Tout le monde inférieur a été fait à la ressemblance du monde supérieur : tout ce qui existe dans le monde supérieur nous apparaît ici-bas, comme dans une image ; et tout cela n'est cependant qu'une seule chose [2]. »

De cette croyance si élevée, si large, et que l'on retrouve, plus ou moins mélangée, dans tous les grands systèmes de métaphysique, les kabbalistes ont tiré une conséquence qui les ramène entièrement au mysticisme :

1. עד לא ברא הקב״ה הא עלמא הוה בראי עלמין וחריב לון״׳ וכל מה דאשתכח בהאי עלמא הא הוה קמיה ואתתקן קמיה כל אינון דברי עלמא דאשתכחו בכל דרא ודרא עד לא ייתון לעלמא הא הוו קיימי קמיה בדיוקניהון. 3e part., fol 61 verso.

2. ועשה העולם הזה כנגד העולם של מעלה וכל מה שיש למעלה כדוגמתו למטה והכל אחד כל מה דאיהו מסטרא דרוחא בלט לבר ואתחזי. 2e part., fol. 20, 1.

ils ont imaginé que tout ce qui frappe nos sens a une signification symbolique; que les phénomènes et les formes les plus matérielles peuvent nous apprendre ce qui se passe ou dans la pensée divine ou dans l'intelligence humaine. Tout ce qui vient de l'esprit doit, selon eux, se manifester au dehors et devenir visible[1]. De là la croyance à un alphabet céleste et à la physiognomonique. Voici d'abord en quels termes ils parlent du premier : « Dans toute l'étendue du ciel, dont la circonférence entoure le monde, il y a des figures, des « signes au moyen desquels nous pourrions découvrir « les secrets et les mystères les plus profonds. Ces figures sont formées par les constellations et les étoiles, « qui sont pour le sage un sujet de contemplation et « une source de mystérieuses jouissances[2].... Celui « qui est obligé de se mettre en voyage dès le matin « n'a qu'à se lever au point du jour et à regarder attentivement du côté de l'orient, il verra comme des « lettres gravées dans le ciel et placées les unes au-dessus des autres. Ces formes brillantes sont celles « des lettres avec lesquelles Dieu a créé le ciel et la « terre; elles forment son nom mystérieux et saint[3]. » De telles idées, si elles ne doivent pas être comprises

1. 2e part., fol. 74 recto, sect. יתרו

2. בהאי רקיע דלעילא דמסכך על כלא אתרשימו ביה רשימין דאתקביעו ביה מלין ורזין סתימין ואינון רשימין דככביא ומזלי *Ib. supr.*, fol. 76 recto.

3. 2e part., fol. 130 verso, sect. תרומה

dans un sens plus élevé, peuvent paraître indignes de trouver place dans un travail sérieux ; mais d'abord, en ne faisant connaître du système contenu dans le *Zohar* que les aperçus les plus brillants et les mieux fondés, en écartant avec soin tout ce qui peut heurter nos habitudes intellectuelles, nous manquerions le seul but que nous nous soyons proposé; nous serions infidèle à la vérité historique. Ensuite nous avons remarqué que des rêveries pareilles sont sorties plus d'une fois du même principe et qu'elles n'ont pas toujours été le partage des plus faibles intelligences. Platon et Pythagore en ont été bien près; et d'un autre côté, tous les grands représentants du mysticisme, tous ceux qui ne voient dans la nature extérieure qu'une vivante allégorie, ont adopté, chacun selon la mesure de son intelligence, la théorie des nombres et des idées. C'est aussi comme une conséquence de leur système général de métaphysique, ou, s'il nous est permis de nous servir ici du langage philosophique de nos jours, c'est en vertu d'un jugement *à priori* que les kabbalistes ont admis la physiognomonique, dont le nom était du reste déjà connu dans le siècle de Socrate. « La physionomie, « disent-ils, si nous en croyons les maîtres de la science « intérieure, מארי דחכמתא פנימאה, ne consiste pas « dans les traits qui se manifestent au dehors, mais « dans ceux qui se dessinent mystérieusement au fond « de nous-même. Les traits du visage varient suivant « la forme imprimée au visage intérieur de l'esprit;

« l'esprit seul produit toutes ces physionomies que con-
« naissent les sages : c'est par l'esprit qu'elles ont un
« sens. Quand les esprits et les âmes sortent de l'*Eden*
« (c'est ainsi qu'on appelle souvent la sagesse suprême),
« ils ont tous une certaine forme qui plus tard se réfléchit
« dans le visage [1]. » A ces considérations générales succèdent un grand nombre d'observations de détail dont quelques-unes sont encore aujourd'hui généralement accréditées. Ainsi, un front large et convexe est le signe d'un esprit vif et profond, d'une intelligence d'élite. Un front large, mais aplati, annonce la folie ou la sottise ; un front qui serait en même temps plat, comprimé sur les côtés et terminé en pointe, indiquerait infailliblement un esprit très borné, auquel pourrait se joindre quelquefois une vanité sans mesure [2]. Enfin tous les visages humains sont ramenés à quatre types principaux, dont ils s'éloignent ou se rapprochent, selon le rang que tiennent les âmes dans l'ordre intellectuel et moral. Ces types sont les quatre figures qui occupent le char mystérieux d'Ézéchiel, c'est-à-dire celles de l'homme, du lion, du bœuf et de l'aigle [3].

Il nous a semblé que la démonologie adoptée par les kabbalistes n'est qu'une personnification tout à fait réfléchie de ces différents degrés de vie et d'intelligence

1. 2e part., fol. 73 verso.
2. *Ib. supr.*, fol. 73-75 recto.
3. 2e part., ציורא דאימא פני אדם פני אריה פני שור פני נשר fol. 73 verso, et seq.

qu'ils apercevaient dans toute la nature extérieure. La croyance aux démons et aux anges avait depuis longtemps pris racine dans l'esprit du peuple comme une riante mythologie à côté du dogme sévère de l'unité divine. Pourquoi donc ne s'en seraient-ils pas servis pour voiler leurs idées sur les rapports de Dieu avec le monde, comme ils se sont servis du dogme de la création pour enseigner tout le contraire; comme ils se servaient enfin des textes de l'Écriture pour se mettre au-dessus de l'Écriture et de l'autorité religieuse? Nous n'avons trouvé en faveur de cette opinion aucun texte entièrement à l'abri du doute; mais voici quelques raisons qui la rendront au moins très probable: d'abord, dans les conversations intimes de Simon ben Jochaï avec ses disciples, c'est-à-dire dans les trois fragments principaux du *Zohar*, dans les deux *Idras* et le *Livre du mystère*, il n'est jamais question, sous quelque forme que ce soit, de cette hiérarchie céleste ou infernale, qui n'était vraisemblablement qu'un souvenir de la captivité de Babylone; ensuite, lorsque dans les autres parties du *Zohar* on parle des anges, on les représente comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des forces dont l'impulsion aveugle est constamment la même. Nous en offrons un exemple dans ces mots : « Dieu anima d'un esprit particulier chaque « partie du firmament; aussitôt toutes les armées cé« lestes furent formées et se trouvèrent devant lui. « C'est ainsi qu'il faut expliquer ces paroles : Avec le

« souffle de sa bouche, il créa toutes les armées... Les « esprits saints, qui sont les messagers du Seigneur, ne « descendent que d'un seul degré; mais dans les âmes « des justes il y a deux degrés qui se confondent en « un seul : c'est pour cela que les âmes des justes mon- « tent plus haut, et que leur rang est plus élevé [1]. » Les thalmudistes eux-mêmes, malgré leur attachement à la lettre, professent le même principe : « Les justes, « disent-ils, sont plus grands que les anges [2]. » Nous comprendrons encore mieux ce qu'on a voulu dire par ces esprits qui animent tous les corps célestes et tous les éléments de la terre, si nous prenons garde aux noms et aux fonctions qui leur sont donnés. Avant tout, il faut écarter les personnifications purement poétiques, dont le caractère ne peut exciter le moindre doute; et tels sont tous les anges qui portent le nom, soit d'une qualité morale, soit d'une abstraction métaphysique : par exemple, le bon et le mauvais désir (יצר הרע · יצר טוב), que l'on fait toujours agir sous nos yeux comme des personnes réelles, l'ange de la pureté (Tahariel), de la miséricorde (Rachmiel), de la justice (Tsadkiel), de la délivrance (Padaël), et le fameux Raziel, c'est-à-dire l'ange des secrets, qui veille d'un œil jaloux sur les

1. כל רוחין קדישין דעבדין שליחותא כלהו אתיין מאתר חד נשמתהון דצדיקייא מתרי דכלילין בחד ובגין כך סלקין יתיר ודרגיהון יתיר. 3e part., fol. 68 verso.

2. *Thalmud. Babyl.*, גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת *Sanhédrin*, chap. 11, et *Choulin*, chap. 6.

mystères de la sagesse kabbalistique[1]. D'ailleurs, c'est un principe reconnu par tous les kabbalistes, et qui tient au système général des êtres, que la hiérarchie angélique ne commence que dans le troisième monde, celui qu'on appelle le *monde de la formation* (עולם יצירה Olam Ietzirah), c'est-à-dire dans l'espace occupé par les planètes et les corps célestes. Or, comme nous l'avons déjà dit, le chef de cette milice invisible, c'est l'ange Métatrone, ainsi appelé parce qu'il se trouve immédiatement au-dessous du trône de Dieu (כורסייא), qui forme à lui seul le *monde de la création* ou des purs esprits (עולם בריאה. Olam Beriah). Sa tâche, c'est de maintenir l'unité, l'harmonie et le mouvement de toutes les sphères ; c'est exactement celle de cette force aveugle et infinie qu'on a voulu quelquefois substituer à Dieu sous le nom de nature. Il a sous ses ordres des myriades de sujets que l'on a divisés en dix catégories, sans doute en l'honneur des dix Séphiroth. Ces anges subalternes sont aux diverses parties de la nature, à chaque sphère et à chaque élément en particulier, ce qu'est leur chef à l'univers tout entier. Ainsi, l'un préside aux mouvements de la terre, l'autre à ceux de la lune, et la même chose a lieu pour tous les autres corps célestes[2]. Celui-ci s'appelle l'ange du feu

1. *Zohar*, 1re part., fol. 40-41.—*Ib., ib.*, fol. 55 recto. — *Ib.*, fol. 146 recto.

2. On va même jusqu'à les désigner sous les mêmes noms que ces corps eux-mêmes : l'un s'appelle *Vénus* (נגה), l'autre *Mars*

(Nouriel), celui-là l'ange de la lumière (Ouriel), un troisième préside à la distribution des saisons, un quatrième à la végétation. Enfin, toutes les productions, toutes les forces et tous les phénomènes de la nature sont représentés de la même manière.

L'intention de ces allégories devient tout à fait évidente lorsqu'il s'agit des esprits infernaux. Nous avons déjà appelé l'attention sur le nom que l'on donne en commun à toutes les puissances de cet ordre. Les démons, pour les kabbalistes, sont les formes les plus grossières, les plus imparfaites, les *enveloppes* de l'existence ; tout ce qui figure l'absence de la vie, de l'intelligence et de l'ordre. Ainsi que les anges ils forment dix Séphiroth, dix degrés où les ténèbres et l'impureté vont s'épaississant de plus en plus, comme dans les cercles du poëte florentin[1]. Le premier ou plutôt les deux premiers ne sont pas autre chose que l'état dans lequel la Genèse nous montre la terre avant l'œuvre des six jours, c'est-à-dire l'absence de toute forme visible et de toute organisation[2]. Le troisième est le séjour des ténèbres, de ces mêmes ténèbres qui au commencement couvraient la face de l'abîme[3]. Puis vient ce qu'on appelle

(מאדים), un troisième, *la substance du ciel* (עצם השמים). *Zohar*, 1re part., fol. 42 et seq.

1. *Tikounim*, *Tikoun* 15, fol. 36.

2. תהו ובהו que les Septante ont traduit par les deux mots : ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.

3. תלת קליפין כגלדי בצלים דא על דא · והארץ חיתה תהו דא

les *sept tabernacles* (שבע היכלות) ou l'enfer proprement dit, offrant à nos yeux dans un cadre systématique tous les désordres du monde moral et tous les tourments qui en sont la suite. Là, nous voyons chaque passion du cœur humain, chaque vice ou chaque faiblesse personnifiée dans un démon, devenir le bourreau de ceux qu'elle a égarés dans ce monde. Ici, c'est la volupté et la séduction (פתות), là la colère et la violence (אף וחמה), plus loin l'impureté grossière, le démon des solitaires débauches, ailleurs le crime (חובה), l'envie (איבה), l'idolâtrie, l'orgueil. Les sept tabernacles infernaux se divisent et se subdivisent à l'infini; pour chaque espèce de perversité il y a comme un royaume à part, et l'on voit ainsi l'abîme se dérouler par degrés dans toute sa profondeur et son immensité[1]. Le chef suprême de ce monde ténébreux, celui que l'Ecriture appelle Satan, porte dans la kabbale le nom de Samaël (סמאל), c'est-à-dire l'ange du poison ou de la mort, et le *Zohar* dit positivement que l'ange de la mort, le mauvais désir, Satan et le serpent qui a séduit notre première mère sont une seule et même chose[2]. On donne aussi à Samaël une épouse,

קליפא קדמאה · ובהו דא קליפא תנינא · וחושך קליפא תליתאה
Ib. supr.

1. Pour tous ces détails, voir le *Zohar*, 2e part., fol. 255-259, sect. פקודי, et le commentaire, ou plutôt la traduction hébraïque de ce passage dans le *Pardes Rimonim*, שער ההיכלות

2. 1re part., fol. 35 verso. והנחש דא יצר הרע דא מלאך המות
דא שטן וכלא חד

qui est la personnification du vice et de la sensualité; car elle s'appelle de son nom la *prostituée* par excellence, ou la maîtresse de débauches (אשת זנונים)[1]. Mais ordinairement on les réunit dans un symbole unique qu'on appelle simplement *la bête* (חיויא).

Si on voulait ramener cette théorie des démons et des anges à la forme la plus simple et la plus générale, on verrait que dans chaque objet de la nature, par conséquent dans la nature tout entière, les kabbalistes reconnaissaient deux éléments très distincts : l'un intérieur, incorruptible, qui se révèle exclusivement à l'intelligence ; c'est l'esprit, la vie ou la forme : l'autre purement extérieur et matériel dont on a fait le symbole de la déchéance, de la malédiction et de la mort. Ils auraient pu dire aussi comme un philosophe moderne issu de leur race : *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.*[2]. De cette manière, leur démonologie serait un complément nécessaire de leur métaphysique et nous expliquerait parfaitement les noms sous lesquels on désigne les deux mondes inférieurs.

1. On suppose que c'est le même personnage que Lilith (puissance de la nuit) dont il est souvent question dans le Thalmud.
2. Spinosa, *Ethic.*

CHAPITRE V.

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR. — OPINION DES KABBALISTES SUR L'AME HUMAINE.

C'est surtout par le rang élevé qu'ils ont donné à l'homme que les kabbalistes se recommandent à notre intérêt, et que l'étude de leur système devient d'une haute importance, tant pour l'histoire de la philosophie que pour celle de la religion. « Tu es poussière et tu « retourneras à la poussière, » a dit la Genèse; et à ces paroles de malédiction ne succède aucune promesse positive d'un avenir meilleur, aucune mention de l'âme qui doit remonter vers Dieu quand le corps s'est confondu avec la terre. Après l'auteur du Pentateuque, le modèle de la sagesse en Israël, le roi qui bâtit à Jéhovah une si éblouissante demeure, a légué à la postérité cet étrange parallèle : « L'homme et la « brute meurent également; le sort de l'homme est « comme le sort de la brute; ils ont tous deux le « même sort [1]. » Le Thalmud s'exprime quelquefois en termes assez poétiques sur la récompense qui attend les justes. Il les représente assis dans l'Éden céleste, la tête couronnée de lumière et jouissant de la gloire

1. *Eccles.*, chap. 3, v. 19.

divine[1]. Mais la nature humaine en général, il cherche plutôt à l'abaisser qu'à l'ennoblir. « D'où viens-tu? « D'une goutte de matière en putréfaction. Où vas-tu? « Au milieu de la cendre, de la corruption et des vers. « Et devant qui dois-tu un jour te justifier et rendre « compte de tes actions? Devant celui qui règne sur « les rois des rois; devant le Saint, béni soit-il[2]! » Telles sont les paroles qu'on lit dans un recueil de sentences attribuées aux chefs les plus anciens et les plus vénérés de l'école thalmudique. C'est dans un tout autre langage que le *Zohar* nous entretient de notre origine, de nos destinées futures et de nos rapports avec l'Être divin. « L'homme, dit-il, est à la fois le résumé et le « terme le plus élevé de la création; c'est pour cela « qu'il n'a été formé que le sixième jour. Sitôt que « l'homme parut, tout était achevé, et le monde su- « périeur et le monde inférieur, car tout se résume « dans l'homme; il réunit toutes les formes[3]. « Mais il n'est pas seulement l'image du monde, de l'universalité des êtres, en y comprenant l'Être absolu : il est aussi, il est surtout l'image de Dieu con-

1. צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה *Thalm. Babyl., trait. Sanhédrin.*

2. מאין באת מטפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי דמלכים הקב״ה *Thalm. Babyl.*, Traité des Pères, chap. 3.

3. כיון דנברא אדם אתתכן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותו דכלא 3e part., fol. 48 recto.

sidéré seulement dans l'ensemble de ses attributs infinis. Il est la présence divine sur la terre, שכינתא תתאה; c'est l'*Adam céleste*, qui, en sortant de l'obscurité suprême et primitive, a produit cet *Adam terrestre* [1].

Le voici d'abord représenté sous le premier de ces deux aspects, c'est-à-dire comme *Microcosme :* « Ne va « pas croire que l'homme soit seulement de la chair, « une peau, des ossements et des veines; loin de là! « Ce qui fait réellement l'homme, c'est son âme; et « les choses dont nous venons de parler, la peau, la « chair, les ossements, les veines, ne sont pour nous « qu'un vêtement, un voile, mais elles ne sont pas « l'homme. Quand l'homme s'en va, il se dépouille de « tous les voiles qui le couvrent. Cependant ces di- « verses parties de notre corps sont conformes aux se- « crets de la sagesse suprême. La peau représente le « firmament qui s'étend partout et couvre toute chose, « ainsi qu'un vêtement. La chair nous rappelle le mau- « vais côté de l'univers (c'est-à-dire, comme nous l'a- « vons dit plus haut, l'élément purement extérieur et « sensible). Les ossements et les veines figurent le char « céleste, les forces qui existent à l'intérieur, חיילין « דקיימו לגו, les serviteurs de Dieu. Tout cela n'est « cependant encore qu'un vêtement; car dans l'inté-

1. אדם דלעילא בתר דאתגליא מלתא מגו סתימו עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. 2e part., fol. 70 verso.

« rieur est le mystère de l'*homme céleste*. Ainsi que « l'homme terrestre, l'Adam céleste est intérieur, et « tout se passe en bas comme en haut. C'est dans ce « sens qu'il a été dit que Dieu créa l'homme à son « image. Mais de même que dans le firmament, qui « enveloppe tout l'univers, nous voyons diverses figu- « res formées par les étoiles et les planètes, pour nous « annoncer des choses cachées et de profonds mystè- « res ; ainsi sur la peau qui entoure notre corps il y a « des formes et des traits qui sont comme les planètes « ou les étoiles de notre corps. Toutes ces formes ont « un sens caché et sont un objet d'attention pour les « sages qui savent lire dans le visage de l'homme [1]. » C'est par la seule puissance de sa forme extérieure, par ce reflet d'intelligence et de grandeur répandu dans tous ses traits, que l'homme fait trembler devant lui jusqu'aux animaux les plus féroces. L'ange envoyé à Daniel pour le défendre contre la rage des lions n'est pas autre chose, selon le *Zohar*, que le visage même du prophète, ou l'empire exercé par le regard d'un homme pur. Mais il ajoute que cet avantage disparaît aussitôt que l'homme se dégrade par le péché et par l'oubli de ses devoirs [2]. Nous n'insisterons pas plus longtemps

1. כל אינון בריין דעלמא זקפין רישא ומסתכלן בדיוקנא עלאה דבר נש כדין כלהו דחלין ודעין מקמיה 1re part., fol. 191 recto, sect. וישב

2. וכד בר נש לא אזיל בארחוי דאוריתא האי דיוקנא קדישא אתחלף ליה *Ib. supr.*

sur ce point, que nous avons déjà remarqué, et qui rentre entièrement dans la théorie de la nature.

Considéré en lui-même, c'est-à-dire sous le point de vue de l'âme, et comparé à Dieu avant qu'il soit devenu visible dans le monde, l'être humain, par son unité, son identité substantielle et sa triple nature, nous rappelle entièrement la trinité suprême. En effet, il se compose des éléments suivants : 1° d'un *esprit*, נשמה, qui représente le degré le plus élevé de son existence; 2° d'une *âme*, רוח, qui est le siége du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, en un mot, de tous les attributs moraux; 3° d'un esprit plus grossier, נפש, immédiatement en rapport avec le corps, et cause directe de ce qu'on appelle dans le texte les mouvements inférieurs, c'est-à-dire les actions et les instincts de la vie animale. Pour faire comprendre comment, malgré la distance qui les sépare, ces trois principes, ou plutôt ces trois degrés de l'existence humaine, se confondent cependant dans un seul être, on reproduit ici la comparaison dont on s'est déjà servi au sujet des attributs divins et dont le germe est dans le *Livre de la création*. Les passages qui témoignent de l'existence de ces trois âmes sont en très grand nombre; mais, à cause de sa clarté, nous choisissons de préférence celui qu'on va lire : « Dans ces trois choses, l'esprit, l'âme et la vie « des sens, nous trouvons une fidèle image de ce qui « se passe en haut; car elles ne forment toutes trois « qu'un seul être où tout est lié par l'unité. La vie des

« sens ne possède par elle-même aucune lumière; c'est « pour cette raison qu'elle est si étroitement unie au « corps auquel elle procure et les jouissances et les « aliments dont il a besoin; on peut lui appliquer ces pa- « roles du sage : Elle distribue la nourriture à sa mai- « son et marque la tâche de ses servantes. La maison, « c'est le corps qui est nourri; et les servantes sont les « membres qui obéissent. Au-dessus de la vie des sens « s'élève l'âme qui la subjugue, lui impose des lois et « l'éclaire autant que sa nature l'exige. C'est ainsi que « le principe animal est le siége de l'âme. Enfin, au- « dessus de l'âme s'élève l'esprit, par lequel elle est « dominée à son tour et qui réfléchit sur elle une lu- « mière de vie. L'âme est éclairée par cette lumière et « dépend entièrement de l'esprit. Après la mort elle « n'a pas de repos; les portes de l'Éden ne lui sont pas « ouvertes avant que l'esprit soit remonté vers sa source, « vers l'Ancien des anciens, pour se remplir de lui « pendant l'éternité; car toujours l'esprit remonte vers « la source[1]. » Chacune de ces trois âmes, comme il est facile de le prévoir, a sa source dans un degré différent de l'existence divine. La sagesse suprême, appelée aussi l'Éden céleste, est la seule origine de l'esprit. L'âme, selon tous les interprètes du *Zohar*, vient de l'attribut qui réunit en lui la justice et la miséricorde, c'est-à-dire de la *Beauté*. Enfin, le principe animal, qui ja-

1. 2e part., fol. 142 recto, sect. תרומה

mais ne s'élève au-dessus de ce monde, n'a pas d'autre base que les attributs de la force, résumés dans la *Royauté*.

Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnaît encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire, et dont l'antique origine se révèlera à nous dans la suite de ce travail : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'*idée* du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous. Cette idée descend du ciel et devient visible dès l'instant de la conception. « Au moment où s'accomplit l'union « terrestre, le Saint, dont le nom soit béni, envoie ici- « bas une forme à la ressemblance de l'homme et por- « tant l'empreinte du sceau divin. Cette forme assiste « à l'acte dont nous venons de parler, et si l'œil pou- « vait voir ce qui se passe alors, on apercevrait au- « dessus de sa tête une image tout-à-fait semblable à « un visage humain, et cette image est le modèle d'a- « près lequel nous sommes procréés. Tant qu'elle n'est « pas descendue ici-bas, envoyée par le Seigneur, et « qu'elle ne s'est pas arrêtée au-dessus de notre tête, « la procréation n'a pas lieu; car il est écrit : Et Dieu « créa l'homme à son image. C'est elle qui nous reçoit « la première à notre arrivée dans ce monde; c'est elle « qui se développe avec nous quand nous grandissons, « et c'est avec elle encore que nous quittons la terre. « Son origine est dans le ciel (והאי צלם איהו

« מלעילא). Au moment où les âmes sont sur le « point de quitter leur céleste séjour, chaque âme pa- « raît devant le roi suprême revêtue d'une forme su- « blime, où sont gravés les traits sous lesquels elle « doit se montrer ici-bas. Eh bien! l'image dont nous « parlons émane de cette forme sublime; elle vient la « troisième après l'âme, elle nous précède sur la terre « et attend notre arrivée depuis l'instant de la concep- « tion; elle est toujours présente à l'acte de l'union « conjugale [1]. » Chez les kabbalistes modernes cette image est appelée le *principe individuel* (יחידה).

Enfin, sous le nom d'*esprit vital* (רוח חיוני ou simplement חיה), quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siége est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale (*nephesch*), de la vie des sens, comme chez Aristote et les philosophes scolastiques, l'âme végétative ou nutritive (τὸ θρεπτικὸν) se distinguait de l'âme sensitive (τὸ αἰσθητικὸν). Cette opinion se fonde sur un passage allégorique du *Zohar*, où l'on dit que chaque nuit, pendant notre sommeil, notre âme monte au ciel pour y rendre compte de sa journée, et qu'à ce moment le corps n'est plus animé que par un souffle de vie placé dans le cœur [2].

1. *Zohar*, 3e part., fol. 107 recto et verso, sect. אמור

2. ולא אשתאר ביה בהדיה גופא בר חד רשימו דקוסטו דהיותא בליבא · *Zohar*, 1re part., sect. לך לך

Mais, à vrai dire, ces deux derniers éléments ne comptent pour rien dans notre existence spirituelle renfermée tout entière dans l'union intime de l'âme et de l'esprit. Quant à l'alliance momentanée de ces deux principes supérieurs avec celui des sens, c'est-à-dire, quant à la vie elle-même, par laquelle ils sont enchaînés à la terre, elle n'est point représentée comme un mal. On ne veut pas, à l'exemple d'Origène et de l'école gnostique, la faire passer pour une chute ou pour un exil, mais pour un moyen d'éducation et une salutaire épreuve. Aux yeux des kabbalistes, c'est une nécessité pour l'âme, une nécessité inhérente à sa nature finie, de jouer un rôle dans l'univers, de contempler le spectacle que lui offre la création, pour avoir la conscience d'elle-même et de son origine; pour rentrer, sans se confondre absolument avec elle, dans cette source inépuisable de lumière et de vie, qu'on appelle la pensée divine. D'ailleurs, l'esprit ne peut pas descendre, sans élever en même temps les deux principes inférieurs et jusqu'à la matière qui se trouve placée encore plus bas; la vie humaine, quand elle a été complète, est donc une sorte de réconciliation entre les deux termes extrêmes de l'existence considérée dans son universalité; entre l'idéal et le réel, entre la forme et la matière, ou, comme dit l'original, entre le roi et la reine. Voici ces deux conséquences exprimées sous une forme plus poétique, sans être pour cela méconnaissables : « Les âmes des justes sont au-dessus de toutes

« les puissances et de tous les serviteurs d'en haut. Et « si tu demandes pourquoi d'une place aussi élevée elles « descendent dans ce monde et s'éloignent de leur « source, voici ce que je répondrai : C'est à l'exemple « d'un roi à qui il vient de naître un fils et qui l'envoie « à la campagne pour y être nourri et élevé jusqu'à ce « qu'il ait grandi et soit préparé aux usages du palais « de son père. Quand on annonce à ce roi que l'édu- « cation de son fils est tout à fait terminée, que fait-il « dans son amour pour lui? Il envoie chercher, pour « célébrer son retour, la reine sa mère, il l'introduit « dans son palais et se réjouit avec lui tout le jour. Le « Saint (que son nom soit béni!) a aussi un fils de la « reine; ce fils, c'est l'âme supérieure et sainte. Il « l'envoie à la campagne, c'est-à-dire dans ce monde, « pour y grandir et être initié aux usages que l'on suit « dans le palais du roi. Quand il arrive à la connais- « sance du roi que son fils a achevé de grandir et que « le temps est venu de l'introduire auprès de lui, que « fait-il alors dans son amour pour lui? Il envoie, en « son honneur, chercher la reine et fait entrer son fils « dans son palais. L'âme, en effet, ne quitte pas la « terre, que la reine ne soit venue se joindre à elle « pour l'introduire dans le palais du roi où elle demeu- « rera éternellement. Et cependant les habitants de la « campagne ont coutume de pleurer quand le fils du « roi se sépare d'eux. Mais s'il y a là un homme clair- « voyant, il leur dit : Pourquoi pleurez-vous? n'est-ce

« pas le fils du roi ? n'est-il pas juste qu'il vous ait « quittés pour aller demeurer dans le palais de son « père ? C'est ainsi que Moïse, qui savait, lui, la vérité, « voyant les habitants de la campagne (c'est-à-dire les « hommes) se lamenter, leur adressa ces paroles : Vous « êtes les fils de Jéhovah votre Dieu, ne vous déchirez « pas le visage pour pleurer un mort [1]. Si tous les « justes pouvaient savoir ces choses, ils accueilleraient « avec joie le jour où ils doivent quitter ce monde. Et « n'est-ce pas le comble de la gloire, que la reine (la « Schéhinah ou la présence divine) descende au mi- « lieu d'eux, qu'ils soient admis dans le palais du roi « et qu'ils fassent ses délices dans l'éternité [2]. » Nous retrouvons encore ici, dans les rapports qu'on aperçoit entre Dieu, la nature et l'âme humaine, cette même forme de la trinité que nous avons si souvent rencontrée, et à laquelle les kabbalistes semblent avoir attaché une importance logique beaucoup plus étendue qu'elle ne pourrait l'être dans le cercle exclusif des idées religieuses.

Mais ce n'est pas seulement sous ce point de vue que la nature humaine est l'image de Dieu ; elle renferme aussi, à tous les degrés de son existence, les deux principes générateurs, dont la trinité, à l'aide d'un terme moyen qui procède de leur union, n'est que le résultat

1. *Deuter.* chap. 14, v. 1.

2. *Zohar,* 1re part., fol. 245 verso. — Ce morceau a été traduit en latin par Joseph Voysin.

ou l'expression la plus complète. L'Adam céleste, étant le résultat d'un principe mâle et d'un principe femelle, il a fallu qu'il en fût de même de l'homme terrestre; et cette distinction ne s'applique pas seulement au corps, mais aussi, mais surtout à l'âme, dût-on la considérer dans son élément le plus pur. « Toute forme, « dit le *Zohar*, dans laquelle on ne trouve pas le prin« cipe mâle et le principe femelle, n'est pas une forme « supérieure et complète. Le Saint, béni soit-il, n'éta« blit pas sa demeure dans un lieu où ces deux prin« cipes ne sont pas parfaitement unis; les bénédictions « ne descendent que là où cette union existe, comme « nous l'apprenons par ces paroles : Il *les bénit* et il « appela *leur* nom Adam le jour où il les créa; car « même le nom d'homme ne peut se donner qu'à un « homme et à une femme unis comme un seul être[1].»

De même que l'âme tout entière était d'abord confondue avec l'intelligence suprême, ainsi ces deux moitiés de l'être humain, dont chacune du reste comprend tous les éléments de notre nature spirituelle, se trouvaient unies entre elles avant de venir dans ce monde, où elles n'ont été envoyées que pour se reconnaître et s'unir de nouveau dans le sein de Dieu. Cette idée n'est exprimée nulle part aussi nettement que dans le fragment qu'on va lire : « Avant de venir dans ce monde,

1. כל דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עלאה כדקא חזי אפילו אדם לא אקרי אלא דכר ונוקבא כחדא 1re part., fol. 55 verso, sect. ברשית

« chaque âme et chaque esprit se compose d'un homme « et d'une femme réunis en un seul être; en descen- « dant sur la terre, ces deux moitiés se séparent et « vont animer des corps différents. Quand le temps du « mariage est arrivé, le Saint, béni soit-il, qui connaît « toutes les âmes et tous les esprits, les unit comme « auparavant, et alors ils forment comme auparavant « un seul corps et une seule âme.... Mais ce lien est « conforme aux œuvres de l'homme et aux voies dans « lesquelles il a marché. Si l'homme est pur et s'il agit « pieusement, il jouira d'une union tout à fait sem- « blable à celle qui a précédé sa naissance[1]. » L'auteur de ces lignes peut avoir entendu parler des *Androgynes* de Platon : d'ailleurs, le nom même de ces êtres imaginaires est très connu dans les anciennes traditions des Hébreux; mais combien sur ce point le philosophe grec est demeuré au-dessous du kabbaliste! On nous permettra aussi de faire observer que la question dont on est ici préoccupé, et même le principe par lequel elle est résolue, ne sont pas indignes d'un grand système de métaphysique; car si l'homme et la femme sont deux êtres égaux par leur nature spirituelle et par les lois absolues de la morale, ils sont loin d'être semblables par la direction naturelle de leurs facultés, et l'on a quelque raison de dire avec le *Zohar* que la dis-

1. כל אינון רוהין ונשמתין כלהו כלילן דכר ונוקבא דמתחברן כחדא ובשעתא דנחתין מתפרשין דא מן דא׳ וכד מטע עידן דזווגא דלהון וגום 1re part., fol. 91 verso.

tinction des sexes n'existe pas moins pour les âmes que pour les corps.

La croyance que nous venons d'exposer est inséparable du dogme de la préexistence, et celui-ci, déjà renfermé dans la théorie des idées, s'enchaîne encore plus étroitement à celle qui confond l'existence et la pensée. Aussi ce dogme est-il avoué avec toute la clarté possible, à côté même du principe où il prend sa source. Nous n'avons donc qu'à continuer notre modeste rôle de traducteur : « Dans le temps où le Saint, béni soit-« il, voulut créer l'univers, l'univers était déjà présent « dans sa pensée; alors il forma aussi les âmes qui de-« vaient dans la suite appartenir aux hommes; elles « étaient toutes devant lui, exactement sous la forme « qu'elles devaient avoir plus tard dans le corps hu-« main. L'Éternel les regarda une à une, et il en vit « plusieurs qui devaient corrompre leurs voies dans ce « monde. Quand son temps est venu, chacune de ces « âmes est appelée devant l'Éternel qui lui dit : Va, « dans telle partie de la terre, animer tel ou tel corps. « L'âme lui répond : O maître de l'univers, je suis heu-« reuse dans le monde où je suis, et je désire ne pas le « quitter pour un autre où je serai asservie et exposée « à toutes les souillures. Alors le Saint, béni soit-il, re-« prend : Du jour où tu as été créée, tu n'as pas eu « d'autre destination que d'aller dans le monde où je « t'envoie. Voyant qu'il faut obéir, l'âme prend avec « douleur le chemin de la terre et vient descendre au

« milieu de nous[1]. » A côté de cette idée, exprimée sous une forme plus simple, nous trouvons dans le passage suivant la doctrine de la réminiscence : « De même « qu'avant la création, toutes les choses de ce monde « étaient présentes à la pensée divine, sous les formes « qui leur sont propres, ainsi toutes les âmes humaines, « avant de descendre dans ce monde, existaient de- « vant Dieu, dans le ciel, sous la forme qu'elles ont con- « servée ici-bas ; et *tout ce qu'elles apprennent sur la terre,* « *elles le savaient avant d'y arriver*[2]. » On regrettera peut-être avec nous qu'un principe de cette importance ne soit pas suivi de quelques développements et ne tienne pas plus de place dans l'ensemble du système ; mais on sera forcé de convenir qu'il ne peut pas être formulé d'une manière plus catégorique.

Il faut cependant que nous nous gardions de confondre la doctrine de la préexistence avec celle de la prédestination morale. Avec celle-ci, la liberté humaine est entièrement impossible ; avec celle-là elle n'est qu'un mystère, dont le dualisme païen et le dogme biblique de la création ne sont pas plus propres à lever le voile que la croyance à l'unité absolue. Or, ce mystère est formellement reconnu dans le *Zohar* : « Si le Seigneur,

1. בזמנא דבעא הקבה למברי עלמא סליק ברעותא קמיה וצייר כל נשמתין דאינון זמינין למיהב בבני נשא וגום 2e part., fol. 96 verso, sect. משפטים

2. וכל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעי עד לא ייתון לעלמא 3e part., fol. 61 verso, sect. אחרי מות

« dit Simon ben Jochaï à ses disciples, si le Saint, béni « soit-il, n'avait pas mis en nous le bon et le mauvais « désir, que l'Écriture nous représente sous l'image de « la lumière et des ténèbres, il n'y aurait, pour l'homme « de la création (pour l'homme proprement dit), ni « mérite ni culpabilité. Mais pourquoi en est-il ainsi? « demandèrent les disciples. Ne vaudrait-il pas mieux, « quand même il n'existerait pour lui ni récompense « ni châtiment, que l'homme fût incapable de pécher « et de faire le mal? Non, répliqua le maître; il était « juste qu'il fût créé comme il est, et tout ce qu'a fait « le Saint, béni soit-il, était nécessaire. C'est à cause « de l'homme qu'a été faite la loi de la création. Or, « la loi est un vêtement de la Divinité. Sans l'homme « et sans la loi, la présence divine eût été comme un « pauvre qui n'a pas de quoi se couvrir[1]. » En d'autres termes, la nature morale de l'homme, l'idée du bien et du mal, qu'on ne saurait concevoir sans la liberté, est une des formes sous lesquelles nous sommes obligés de nous représenter l'être absolu. Nous avons, il est vrai, appris un peu plus haut que déjà, avant leur arrivée dans ce monde, Dieu reconnaît les âmes qui doivent un jour l'abandonner; mais la liberté n'est pas compromise par cette opinion; au contraire, elle

1. אי לא דהוה הכי דברא הקב״ה יצרא טבא ובישא דאנון אור וחשך לא הוה זכו וחובה לאדם דבריאה״ מן הדין הוה ליה למבריה כך בגין דאוריתא בגיניה אתבריאת וגו 1re part., fol. 23 recto et verso.

existe dès cette époque, et voici comment peuvent en abuser des esprits libres encore des chaînes de la matière : « Tous ceux qui font le mal dans ce monde ont « déjà commencé dans le ciel à s'éloigner du Saint, « dont le nom soit béni ; ils se sont précipités à l'entrée « de l'abîme et ont devancé le temps où ils devaient « descendre sur la terre. Telles furent les âmes avant de « venir parmi nous[1]. »

C'est précisément pour concilier la liberté avec la destinée de l'âme ; c'est pour laisser à l'homme la faculté d'expier ses fautes, sans le bannir pour toujours du sein de Dieu, que les kabbalistes ont adopté, mais en l'ennoblissant, le dogme pythagoricien de la métempsycose. Il faut que les âmes, comme toutes les existences particulières de ce monde, rentrent dans la substance absolue dont elles sont sorties. Mais pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles ; il faut qu'elles aient acquis, par une multitude d'épreuves, la conscience d'elles-mêmes et de leur origine. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle, où il dépend entièrement d'elles d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil

1. כל אינון דלא משתכחן דכאין בהאי עלמא אפילו תמן מתרחקין מקמי קבה ועאלין בנוקבא דתהומא רבא ודחקין שעתא ונחתין לעלמא · אחרי מות. 3e part., fol. 61 verso, sect.

cesse quand nous le voulons; rien non plus ne nous empêche de le faire durer toujours. « Toutes les âmes, « dit le texte, sont soumises aux épreuves de la trans- « migration, עאלין בגלגולא, et les hommes ne sa- « vent pas quelles sont, à leur égard, les voies du « Très-Haut; ils ne savent pas comment ils sont jugés « dans tous les temps, et avant de venir dans ce monde « et lorsqu'ils l'ont quitté : ils ignorent combien de « transformations et d'épreuves mystérieuses ils sont « obligés de traverser; combien d'âmes et d'esprits « viennent en ce monde, qui ne retourneront pas dans « le palais du Roi céleste; comment enfin ils subis- « sent des révolutions semblables à celles d'une pierre « qu'on lance avec la fronde. Le temps est enfin venu « de dévoiler tous ces mystères [1]. » A ces paroles, si pleinement d'accord avec la métaphysique du *Zohar*, succèdent des détails où se révèle quelquefois l'imagination la plus poétique, que peut-être le génie de Dante aurait accueillis dans son œuvre immortelle, mais qui n'offrent aucun intérêt à l'histoire de la philosophie, et n'ajoutent rien au système que nous désirons faire connaître. Nous ferons seulement remarquer que la transmigration des âmes, si nous en croyons saint Jérôme, a été longtemps enseignée parmi les premiers chrétiens comme une doctrine ésotérique et traditionnelle, qui ne devait être confiée qu'à un

1. 2e part., fol. 99 verso et seq., sect. משפטים

petit nombre d'élus : *absconditè quasi in foveis viperarum versari, et quasi hæreditario malo serpere in paucis* [1]. Origène la considère comme le seul moyen d'expliquer certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, tels que l'élection de Jérémie, quand il était encore dans le sein de sa mère, et une foule d'autres faits qui accuseraient le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les actions bonnes ou mauvaises d'une vie antérieure à celle-ci. De plus, pour ne laisser aucun doute sur l'origine et le vrai caractère de cette croyance, le prêtre d'Alexandrie a soin de nous dire qu'il ne s'agit pas ici de la métempsycose de Platon, mais d'une théorie toute différente et bien autrement élevée [2].

Outre la métempsycose proprement dite, les kabbalistes modernes ont imaginé encore un autre moyen offert par la grâce divine à notre faiblesse, pour nous aider à reconquérir le ciel. Ils supposent que lorsque deux âmes manquent de force pour accomplir, chacune séparément, tous les préceptes de la loi, Dieu les réunit dans le même corps et les confond dans une même vie, afin qu'elles se complètent l'une par l'autre comme l'aveugle et le paralytique. Quelquefois c'est une seule de ces deux âmes qui a besoin d'un supplément de

1. *Hieronym. epistol. ad Demetriadem.* Voir aussi Huet, *Origeniana.*

2. Περὶ ἀρχῶν, liv. 1, chap. 7. Οὐ κατὰ Πλάτωνος μετενσωμάτωσιν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν, *Adv. Celsum,* liv. 3.

vertu et qui vient le chercher dans l'autre, mieux partagée et plus forte. Celle-ci devient alors comme la mère de la première; elle la porte dans son sein et la nourrit de sa substance comme une femme le fruit de ses entrailles. De là le nom de gestation ou d'imprégnation (עיבור) sous lequel on désigne cette association étrange, dont le sens philosophique, s'il y en a un, est très difficile à deviner [1]. Mais laissons ces rêveries, ou si l'on veut, ces allégories sans importance, et tenons-nous-en au texte du *Zohar*.

Nous savons déjà que le retour de l'âme dans le sein de Dieu est à la fois la fin et la récompense de toutes les épreuves dont nous venons de parler. Cependant les auteurs du *Zohar* n'ont pas voulu s'arrêter là : cette union, dont résultent pour le créateur aussi bien que pour la créature des jouissances ineffables, leur a semblé un fait naturel, dont le principe est dans la constitution même de l'esprit; en un mot, ils ont voulu l'expliquer par un système psycologique, qu'on retrouve sans exception au fond de toutes les théories enfantées par le mysticisme. Après avoir retranché de la nature humaine cette force aveugle qui préside à la vie animale,

1. Ce mode de transmigration a particulièrement occupé Isaac Loria, comme le témoigne son fidèle disciple 'Haïm Vital dans son *Etz 'Haïm, Traité de la Métempsycose* (ספר גלגולים) chap. 1. Moïse Corduero, plus réservé et toujours plus près du *Zohar*, en parle très peu.

qui ne quitte jamais la terre [1] et par conséquent ne joue aucun rôle dans les destinées de l'âme, le *Zohar* distingue encore deux manières de sentir et deux sortes de connaissances. Les deux premières sont la crainte et l'amour : la lumière directe et la lumière réfléchie, ou la face interne et la face extérieure ; telles sont les expressions par lesquelles on désigne ordinairement les deux dernières. « La face intérieure, dit le texte, re-« çoit la lumière du flambeau suprême, qui luit éter-« nellement, et dont le mystère ne saurait jamais être « dévoilé. Elle est intérieure, parce qu'elle vient d'une « source cachée ; mais elle est aussi supérieure, parce « qu'elle vient directement d'en haut. La face exté-« rieure n'est qu'un reflet de cette lumière, directe-« tement émanée d'en haut [2]. » Lorsque Dieu dit à Moïse qu'il ne le verra pas en face, mais seulement par derrière, il fait allusion à ces deux manières de connaître, que représentent aussi, dans le paradis terrestre, l'arbre de vie et celui qui donnait la science du bien et du mal. C'est, en un mot, ce que nous appellerions aujourd'hui l'intuition et la réflexion. L'amour et la crainte, considérés du point de vue religieux, sont

1. 1re part., נפש אשתכחת גו קברא ומתגלגלת בהאי עלמא, fol. 83 verso, sect. לך לך ; 2e part., fol. 141 verso, sect. תרומה

2. 2e part., fol. 208 verso. Ces deux sortes de connaissances s'appellent le plus souvent le *Miroir lumineux*, אספקלריא נהרא et le *Miroir non-lumineux*, אספקלריא דלא נהרא. Sous ces deux noms elles sont quelquefois mentionnées dans le *Thalmud*.

définis d'une manière très remarquable dans le passage suivant : « C'est par la crainte qu'on est conduit à l'a-
« mour. Sans doute, l'homme qui obéit à Dieu par
« amour est parvenu au degré le plus élevé, et appar-
« tient déjà, par sa sainteté, à la vie future; mais il
« ne faut pas croire que, servir Dieu par crainte, ce
« ne soit pas le servir. C'est, au contraire, un hommage
« très précieux que celui de la crainte, bien qu'il éta-
« blisse entre Dieu et l'âme une union moins élevée. Il
« n'y a qu'un seul degré plus élevé que la crainte,
« c'est l'amour. Dans l'amour est le mystère de l'unité.
« C'est lui qui attire les uns vers les autres les degrés
« supérieurs et les degrés inférieurs; c'est lui qui
« élève tout ce qui est à ce degré suprême, où il est
« nécessaire que tout soit uni. Tel est le sens mysté-
« rieux de ces paroles : Écoute, Israël, l'Éternel notre
« Dieu est un Dieu un [1]. »

Nous comprenons sur-le-champ qu'une fois arrivé au dernier terme de la perfection, l'esprit ne connaît plus ni la réflexion ni la crainte; mais sa bienheureuse existence, entièrement renfermée dans l'intuition et dans l'amour, a perdu son caractère individuel; sans intérêt, sans action, sans retour sur elle-même, elle ne peut plus se séparer de l'existence divine. Voici, en effet, comment elle est d'abord repré-

1. יראה אתער לבתר אהבה מאן דפלח מגו אהבה אתדבק באתר עלאה לעילא ואתדבק בקדושה דעלמא דאתי 2e part., fol. 216 recto, sect. ויקהל

sentée sous le point de vue de l'intelligence : « Venez « et voyez : quand les âmes sont parvenues dans le « lieu qu'on appelle le trésor de la vie, elles jouissent « de cette lumière brillante, אספקלריאה דנהר, dont « le foyer est dans le ciel suprême : et telle est la splen- « deur qui en émane, que les âmes ne pourraient la « soutenir, si elles n'étaient elles-mêmes revêtues d'un « manteau de lumière. C'est grâce à ce manteau qu'elles « peuvent subsister en face du foyer éblouissant qui « éclaire le séjour de la vie. Moïse lui-même n'a pu « en approcher, pour le contempler, qu'après s'être « dépouillé de son enveloppe terrestre[1]. » Voulons-nous savoir à présent comment l'âme s'unit à Dieu par l'amour, écoutons ces paroles d'un vieillard, à qui le *Zohar* a donné le rôle le plus important après celui de Simon ben Jochaï : « Dans une des parties les plus « mystérieuses et les plus élevées du ciel, il y a un pa- « lais qu'on appelle le palais de l'amour, היכל אהבה : « là se passent de profonds mystères ; là sont rassem- « blées toutes les âmes bien-aimées du Roi céleste ; « c'est là que le Roi céleste, le Saint, béni soit-il, « habite avec ces âmes saintes et s'unit à elles par des « baisers d'amour, נשקין דרחימו[2]. » C'est en vertu de cette idée que la mort du juste est appelée *un baiser*

1. ת״ח כד סלקין נשמתין לאתר צרורא דחיי תמן מתהנן בזהרא דאספקלריא דנהר׃ 1re part., fol. 66 recto, sect. נח

2. בגו טנרא תקיפא רקיעא טמירא אית היכלא חדא דאקרא היכל אהבה׃ 2e part., fol. 97 recto, sect. משפטים

de Dieu. « Ce baiser, dit expressément le texte, c'est « l'union de l'âme avec la substance dont elle tire son « origine [1]. » Le même principe nous fait comprendre pourquoi tous les interprètes du mysticisme ont en si grande vénération les expressions tendres, mais souvent très profanes, du *Cantique des cantiques*. « Mon « bien-aimé est à moi et je suis à mon bien-aimé, » dit Simon ben Jochaï avant de mourir [2]; et, chose assez digne d'être remarquée, cette citation termine aussi le traité de Gerson sur la théologie mystique [3]. Malgré la surprise que pourraient causer le nom justement célèbre que nous venons de prononcer, et le grand nom de Fénelon, placé à côté de ceux qui figurent dans le *Zohar*, nous n'aurions aucune peine à démontrer que dans les *Considérations sur la théologie mystique* et dans l'*Explication des maximes des saints*, il est impossible de trouver autre chose que cette théorie de l'amour et de la contemplation dont nous avons voulu montrer les traits les plus saillants. En voici enfin la dernière conséquence que tout le monde n'a pas avouée avec la même franchise que les kabbalistes. Parmi les différents degrés de l'existence (qu'on appelle aussi les *sept*

1. 1re part., fol. 168 recto. והיא הנשיקה דהיה דביקותא דנפשא בעיקרא

2. 2e part., *Idra raba*, ad fin.

3. *Considerationes de theologiâ mysticâ*, pars secund., ad fin.

tabernacles, שבע היכלות)[1], il y en a un, désigné sous le titre de saint des saints, où toutes les âmes vont se réunir à l'âme suprême et se compléter les unes par les autres. Là, tout rentre dans l'unité et dans la perfection; tout se confond dans une seule pensée qui s'étend sur l'univers et le remplit entièrement; mais le fond de cette pensée, la lumière qui se cache en elle ne peut jamais être ni saisie ni connue; on ne saisit que la pensée qui en émane. Enfin, dans cet état, la créature ne peut plus se distinguer du créateur; la même pensée les éclaire, la même volonté les anime; l'âme aussi bien que Dieu commande à l'univers, et ce qu'elle ordonne, Dieu l'exécute[2].

Il ne nous reste plus, pour avoir terminé cette analyse, qu'à faire connaître en peu de mots l'opinion des kabbalistes sur un dogme traditionnel auquel leur système donne un rôle très secondaire, mais qui, dans l'histoire des religions, est de la plus haute importance. Le *Zohar* fait plus d'une fois mention de la déchéance et des malédictions qu'amena dans la nature humaine la désobéissance de nos premiers parents. Il nous apprend qu'Adam, en cédant à la bête, a réellement ap-

1. Nous avons parlé plus haut des tabernacles de la mort, de la dégradation ou de l'enfer; il s'agit ici des tabernacles de la vie.

2. האי קדש הקדשים כד מתחברן כלהו רוחי דא בדא ואשתלימו דא עם דא״ מאן דדכי לאתדדבקא במאריה כהאי גוונא ירית עלמין כלהו איהו גזיר והקב״ה עביד׳ 1re part., fol. 48 recto et verso, sect. בראשית

pelé la mort sur lui-même, sur sa postérité et sur toute la nature[1]. Avant sa faute, il était d'une force et d'une beauté bien supérieures à celles des anges. S'il avait un corps, ce n'était pas la vile matière dont le nôtre est composé; il ne partageait aucun de nos besoins, aucun de nos désirs sensuels. Il était éclairé par une sagesse supérieure à laquelle les messagers de Dieu, de l'ordre le plus élevé, étaient condamnés à porter envie[2]. Cependant, nous ne pouvons pas dire que ce dogme soit le même que celui du péché originel. En effet, il s'agit ici, quand on considère seulement la postérité d'Adam, non d'un crime qu'aucune vertu humaine ne saurait effacer, mais d'un malheur héréditaire, d'une punition terrible, qui s'étend sur l'avenir aussi bien que sur le présent. « L'homme pur, « disent les textes, est par lui-même un vrai sacrifice, « qui peut servir d'expiation; c'est pour cela que les « justes sont le sacrifice et l'expiation de l'univers. »

בר נש דאיהו זכאה איהו קרבנא ממש לכפרה ועל דא צדיקיא כפרה אינון דעלמא וקרבנא אינון לעלמא[3]

Ils vont même jusqu'à représenter l'ange de la mort comme le plus grand bien de l'univers; car, disent-ils,

1. בשעתא דעקים ההוא חויא לאדם אסתאב ארעא בגיניה וגרים מתא לכל עלמא. 1re part., fol. 145 verso.

2. כיון דחטא אתחשך ואזעיר גרמיה ואצטריך לגופא אחרא. 3e part., fol. 83 verso, sect. קדושים

3. 1re part., fol. 68, sect. נח

c'est pour nous protéger contre lui que la loi a été donnée; il est cause que les justes auront en héritage les sublimes trésors qui leur sont réservés dans la vie à venir[1]. Du reste, cette antique croyance de la déchéance de l'homme, si positivement enseignée dans la *Genèse*, est représentée, dans la kabbale, avec assez d'habileté, comme un fait naturel, comme la création même de l'âme humaine, telle qu'on l'a expliquée plus haut. « Avant d'avoir péché, Adam n'écoutait que cette « sagesse dont la lumière vient d'en haut; il ne s'était « pas encore séparé de l'arbre de vie. Mais quand il « céda au désir de connaître les choses d'en bas et de « descendre au milieu d'elles, alors il en fut séduit, il « connut le mal et oublia le bien; il se sépara de l'arbre « de vie. Avant d'avoir fait cela, ils entendaient la voix « d'en haut, ils possédaient la sagesse supérieure, ils « conservaient leur nature lumineuse et sublime. Mais « après leur péché, ils cessèrent même de comprendre « la voix d'en bas[2]. » Comment ne pas admettre l'opinion que nous venons d'exprimer, lorsqu'on nous apprend qu'Adam et Ève, avant d'avoir été trompés par les ruses du serpent, n'étaient pas seulement affranchis des besoins du corps, mais qu'ils n'avaient pas de corps, c'est-à-dire qu'ils n'appartenaient pas à la terre? Ils étaient l'un et l'autre de pures intelligences, des esprits bienheureux comme ceux qui habitent le séjour des

1. 2e part., fol. 163 recto et verso.
2. 1re part., fol. 52 recto et verso.

élus. C'est là ce que signifie cette nudité avec laquelle l'Ecriture nous les représente au milieu de leur innocence; et quand l'historien sacré nous raconte que le Seigneur les vêtit de tuniques de peau, cela veut dire que, pour leur permettre d'habiter ce monde, vers lequel les portait une curiosité imprudente ou le désir de connaître le bien et le mal, Dieu leur donna un corps et des sens. Voici l'un des nombreux passages où cette idée, adoptée aussi par Philon et par Origène, se trouve exposée d'une manière assez claire : « Lorsqu'Adam, « notre premier père, habitait le jardin d'Eden, il était « vêtu, comme on l'est dans le ciel, d'un vêtement fait « avec la lumière supérieure. Quand il fut chassé du « jardin d'Eden et obligé de se soumettre aux nécessi- « tés de ce monde, alors qu'arriva-t-il? Dieu, nous « dit l'Écriture, fit pour Adam et pour sa femme des « tuniques de peau dont il les vêtit : car, auparavant, « ils avaient des tuniques de lumière; de cette lumière « supérieure dont on se sert dans l'Éden... Les bonnes « actions que l'homme accomplit sur la terre font des- « cendre sur lui une partie de cette lumière supérieure « qui brille dans le ciel. C'est elle qui lui sert de vê- « tement quand il doit entrer dans un autre monde et « paraître devant le Saint, dont le nom soit béni. C'est « grâce à ce vêtement, qu'il peut goûter le bonheur des « élus, et regarder en face le miroir lumineux[1]. Ainsi

1. C'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué plus haut, connaître la vérité par intuition ou face à face.

« l'âme, afin qu'elle soit parfaite en toute chose, a un « vêtement différent pour chacun des deux mondes « qu'elle doit habiter, l'un pour le monde terrestre et « l'autre pour le monde supérieur[1]. »

D'un autre côté, nous savons déjà que la mort, qui n'est autre chose que le péché lui-même, n'est pas une malédiction universelle, mais seulement un mal volontaire; elle n'existe pas pour le juste qui s'unit à Dieu par un baiser d'amour; elle ne frappe que le méchant, qui laisse dans ce monde toutes ses espérances. Le dogme du péché originel semble plutôt avoir été adopté par les kabbalistes modernes, principalement par Isaac Loria, qui, croyant toutes les âmes nées avec Adam, et supposant qu'elles formaient d'abord une seule et même âme, les regardait toutes comme également coupables du premier acte de désobéissance. Mais en même temps qu'il les montre ainsi dégradées depuis l'origine de la création, il leur accorde la faculté de se relever par elles-mêmes, en accomplissant tous les commandements de Dieu. De là l'obligation de les faire sortir de cet état et d'exécuter, autant qu'il est en notre pouvoir, ce précepte de la loi : *Croissez et multipliez.* De là aussi la nécessité de la métempsycose, car une seule vie ne suffit pas à cette œuvre de réhabilitation[2]. C'est toujours, sous une autre forme, l'ennoblissement de notre existence terrestre et la sanctification de la vie

1. *Zohar*, 2e part., fol. 229 verso, sect. פקודי.
2. Voy. Etz 'Haïm, *Traité de la Métempsycose,* liv. I, ch. 1.

comme le seul moyen offert à l'âme d'atteindre à la perfection dont elle porte en elle le besoin et le germe.

Il n'entre pas dans notre plan de prononcer un jugement sur le vaste système que nous venons d'exposer; ce que d'ailleurs nous ne pourrions pas faire sans porter une main profane sur les plus fortes conceptions de la philosophie, et sur des dogmes religieux dont le mystère est justement respecté. Nous ne nous sommes destiné que le modeste rôle d'interprète; mais nous avons du moins la conviction que, malgré les difficultés sans nombre contre lesquelles nous avions à lutter; malgré l'obscurité du langage et l'incohérence de la forme; malgré ces rêveries puériles qui viennent à chaque pas interrompre le cours des idées sérieuses, la vérité historique n'a pas trop à se plaindre de nous. Si maintenant nous voulons mesurer, de la manière la plus sommaire, l'espace que nous venons de parcourir, nous trouverons que, dans l'état où nous la présentent le *Sepher ietzirah* et le *Zohar*, la kabbale se compose des éléments suivants :

1° En faisant passer pour des symboles tous les faits et toutes les paroles de l'Écriture, elle enseigne à l'homme à avoir confiance en lui-même; elle met la raison à la place de l'autorité; elle fait naître la philosophie dans le sein même et sous la sauvegarde de la religion.

2° A la croyance d'un Dieu créateur, distinct de la nature, et qui, malgré sa toute-puissance, a dû exister

une éternité dans l'inaction, elle substitue l'idée d'une substance universelle, réellement infinie, toujours active, toujours pensante, cause immanente de l'univers, mais que l'univers ne renferme pas; pour laquelle enfin, créer n'est pas autre chose que penser, exister et se développer elle-même.

3° Au lieu d'un monde purement matériel, distinct de Dieu, sorti du néant et destiné à y rentrer, elle reconnaît des formes sans nombre sous lesquelles se développe et se manifeste la substance divine suivant les lois invariables de la pensée. Toutes existent d'abord réunies dans l'intelligence suprême avant de se réaliser sous une forme sensible : de là deux mondes, l'un intelligible ou supérieur, l'autre inférieur ou matériel.

4° L'homme est de toutes ces formes la plus élevée, la plus complète, la seule par laquelle il soit permis de représenter Dieu. L'homme sert de lien et de transition entre Dieu et le monde; il les réfléchit tous deux dans sa double nature. Ainsi que tout ce qui est limité, il est d'abord renfermé dans la substance absolue à laquelle il doit de nouveau se réunir un jour, quand il y sera préparé par les développements dont il est susceptible. Mais il faut distinguer la forme absolue, la forme universelle de l'homme et les hommes particuliers qui en sont la reproduction plus ou moins affaiblie. La première, ordinairement appelée l'*homme céleste*, est entièrement inséparable de la nature divine; elle en est la première manifestation.

Plusieurs de ces éléments servent de base à des systèmes qu'on peut regarder comme contemporains de la kabbale. D'autres étaient déjà connus à une époque bien plus reculée. Il est donc du plus haut intérêt, pour l'histoire de l'intelligence humaine, de rechercher si la doctrine ésotérique des Hébreux est vraiment originale ou si elle n'est qu'un emprunt déguisé. Cette question et celle de l'influence exercée par les idées kabbalistiques sera traitée dans la troisième et dernière partie de ce travail.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

QUELS SONT LES SYSTÈMES QUI OFFRENT QUELQUE RESSEMBLANCE AVEC LA KABBALE. — RAPPORT DE LA KABBALE AVEC LA PHILOSOPHIE DE PLATON.

Les systèmes qui, par leur nature comme par l'âge qui les a vus naître, peuvent nous sembler avoir servi de base et de modèle à la doctrine ésotérique des Hébreux, sont, les uns philosophiques, les autres religieux. Les premiers sont ceux de Platon, de ses disciples infidèles d'Alexandrie et de Philon, qu'il nous est impossible de confondre avec eux. Parmi les systèmes religieux, nous ne pouvons citer en ce moment, et cela d'une manière générale, que le christianisme. Eh bien, je me hâte de le dire, aucune de ces grandes théories de Dieu et de la nature ne peut nous expliquer l'origine des traditions dont nous avons précédemment pris connaissance. C'est ce point si important que nous établirons d'abord.

Qu'il y ait une grande analogie entre la philosophie platonicienne et certains principes métaphysiques et cosmologiques enseignés dans le *Zohar* et le *Livre de la création*, personne ne pourra le nier. Nous voyons des deux côtés l'intelligence divine ou le Verbe former l'univers d'après des types éternels renfermés en lui-même avant la naissance des choses. Nous voyons des deux côtés les nombres servir d'intermédiaire entre les idées, entre la pensée suprême et les objets qui en sont dans le monde la manifestation incomplète. Des deux côtés enfin, nous rencontrons les dogmes de la préexistence des âmes, de la réminiscence et de la métempsycose. Ces diverses ressemblances sont tellement évidentes que les kabbalistes eux-mêmes, j'entends les kabbalistes modernes, les ont reconnues; et pour les expliquer, ils n'ont rien imaginé de mieux que de faire de Platon un disciple de Jérémie, comme d'autres ont fait d'Aristote un disciple de Simon le Juste[1]. Mais qui oserait conclure de ces rapports superficiels que les œuvres du philosophe athénien ont inspiré les premiers auteurs de la kabbale, et ce qui serait encore un plus grand sujet d'étonnement, que cette science d'origine étrangère, sortie de la tête d'un païen, soit entourée par

1. *Ari-Nohem de Léon de Modène*, chap. 15, pag. 44. D'autres ont prétendu qu'Aristote, ayant été en Palestine à la suite d'Alexandre le Grand, y a connu les livres de Salomon qui lui ont fourni les principaux éléments de sa philosophie. Voyez שבילי אמונה de R. Meir Aldoli.

la *Mischna* de tant de respect et de mystère? Chose étrange! ceux qui soutiennent cette opinion sont précisément les critiques qui ne voient dans le *Zohar* qu'une invention de la fin du XIIIe siècle, et par conséquent le font naître à une époque où Platon n'était pas connu; car on ne prétendra pas qu'on puisse se faire une idée de sa doctrine par les citations disséminées dans les livres d'Aristote et l'amère critique qui les accompagne. Mais dans aucun cas, l'on ne pourra admettre la filiation actuellement soumise à notre examen. Je ne m'appuierai pas sur des raisons extérieures dont l'emploi sera plus opportun dans la suite. Je ferai seulement remarquer ici que les ressemblances qu'on aperçoit d'abord entre les deux doctrines sont bientôt effacées par les différences. Platon reconnaît formellement deux principes : l'esprit et la matière, la cause intelligente et la substance inerte, quoiqu'il soit bien difficile de se faire d'après lui une idée aussi nette de la seconde que de la première. Les kabbalistes, encouragés à cela par le dogme incompréhensible de la création *ex nihilo*, ont admis, pour base de leur système, l'unité absolue, un Dieu qui est à la fois la cause, la substance et la forme de tout ce qui est, comme de tout ce qui peut être. Le combat du bien et du mal, de l'esprit et de la matière, de la puissance et de la résistance, ils le reconnaissent comme tout le monde, mais ils le placent au-dessous du principe absolu et le font dériver de la distinction qui subsiste nécessairement, dans la généra-

tion des choses, entre le fini et l'infini, entre toute existence particulière et sa limite, entre les extrémités les plus éloignées de l'échelle des êtres. Ce dogme fondamental, que le *Zohar* traduit quelquefois par des expressions profondément philosophiques, se montre déjà dans le *Sepher ietzirah* sous une forme assez bizarre, assez grossière, mais en même temps assez claire pour qu'il soit permis de croire à son originalité, ou du moins pour qu'il ne le soit pas d'invoquer l'intervention du philosophe grec. Comparons-nous entre elles la théorie des idées et celle des *Sephiroth*, avec les formes inférieures qui en découlent? Nous les trouverons séparées par la même distance, et l'on ne comprendrait pas qu'il en fût autrement, en apercevant d'un côté le dualisme et de l'autre l'unité absolue. Platon, ayant mis un abîme entre le principe intelligent et la substance inerte, ne peut voir dans les idées que les formes de l'intelligence; je veux parler de l'intelligence suprême dont la nôtre n'est qu'une participation conditionnelle et limitée. Ces formes sont éternelles et incorruptibles comme le principe auquel elles appartiennent, car elles sont elles-mêmes la pensée et l'intelligence; par conséquent, sans elles point de principe intelligent. Dans ce sens, elles représentent aussi l'essence des choses, puisque celles-ci ne peuvent exister sans forme ou sans avoir reçu l'empreinte de la pensée divine. Mais tout ce qui est dans le principe inerte, et ce principe lui-même, elles ne peuvent pas le représenter; et cependant, si ce

principe existe, s'il existe de toute éternité comme le premier, il faut bien qu'il ait aussi son essence propre, ses attributs distinctifs et invariables, quoiqu'il soit le sujet de tous les changements. Et qu'on ne vienne pas nous dire que par la matière Platon voulait désigner une simple négation, c'est-à-dire la limite qui circonscrit toute existence particulière. Ce rôle, il le donne expressément[1] aux nombres, principe de toute limite et de toute proportion. Mais à côté des nombres et de la cause productrice ou intelligente, il admet encore ce qu'il appelle l'infini, ce qui est susceptible de plus et de moins, ce dont les choses sont produites, en un mot, la matière, ou pour parler plus exactement, la substance séparée de la causalité. Il y a donc (et c'est là que nous voulions arriver), il y a donc des existences ou plutôt des formes de l'existence, des modes invariables de l'être qui se trouvent nécessairement exclus du nombre des idées. Il n'en est pas ainsi des *Séphiroth* de la kabbale, au nombre desquelles on voit figurer la matière elle-même (יסוד). Elles représentent à la fois, parce qu'elles les supposent parfaitement identiques, et les formes de l'existence et celles de la pensée, les attributs de la substance inerte, c'est-à-dire de la passivité ou de la résistance, comme ceux de la causalité intelligente. C'est pour cela qu'elles se partagent en deux grandes classes que dans le langage métaphorique

1. *Dans le Philèbe*, pag. 334 de la trad. de M. Cousin.

du *Zohar* on appelle les *pères* et les *mères*, et ces deux principes opposés en apparence, de même qu'ils découlent d'une source unique, inépuisable, qui est l'infini (*En soph*), vont aussi se confondre dans un attribut commun appelé le *fils*, d'où ils se séparent sous une forme nouvelle pour se confondre de nouveau. De là le système trinitaire des kabbalistes que personne ne confondra avec la trinité platonicienne. Toutes réserves faites pour nos recherches ultérieures, on convient qu'avec des bases aussi différentes le système kabbalistique, dût-il être né sous l'inspiration du philosophe grec, conserverait encore tous les droits de l'originalité ; car, en matière de métaphysique, l'originalité absolue est un fait extrêmement rare, pour ne pas dire introuvable, et Platon lui-même (qui l'ignore?) ne doit pas tout à son propre génie. Toutes les grandes conceptions de l'esprit humain sur la cause suprême, sur le premier être et la génération des choses, avant de revêtir un caractère vraiment digne de la raison et de la science, se sont montrées sous des voiles plus ou moins grossiers. C'est ainsi qu'on peut admettre une tradition qui ne fasse aucun tort à l'indépendance et à la fécondité de l'esprit philosophique. Malgré ce principe qui nous met à l'aise, nous soutenons que les kabbalistes n'ont eu aucun commerce, au moins direct, avec Platon. En effet, que l'on se figure ces hommes puisant aux sources de la philosophie la plus indépendante, nourris de cette dialectique railleuse et impi-

toyable qui met tout en question, et détruit aussi souvent qu'elle édifie; que par une lecture, même superficielle, des *dialogues*, on les suppose initiés à toutes les élégances de la civilisation la plus raffinée, pourra-t-on concevoir après cela ce qu'il y a d'irrationnel, d'inculte et d'imagination déréglée dans les passages les plus importants du *Zohar?* Pourra-t-on s'expliquer cette extraordinaire description de la *Tête blanche*, ces métaphores gigantesques mêlées de puérils détails, cette supposition d'une révélation secrète et plus ancienne que celle du mont Sinaï, enfin ces efforts incroyables aidés des moyens les plus arbitraires pour trouver leur propre doctrine dans les textes sacrés? A ces divers caractères, je reconnais bien une philosophie qui, prenant naissance au sein d'un peuple éminemment religieux, n'ose pas encore s'avouer à elle-même toute son audace, et cherche à se couvrir, pour sa propre satisfaction, du voile de l'autorité; mais je ne saurais les concilier avec le choix tout à fait libre d'une philosophie étrangère, d'une philosophie indépendante, qui ne cache à personne qu'elle tient de la raison seule son autorité, sa force et ses lumières. D'ailleurs, à aucune époque les Juifs n'ont renié leurs maîtres étrangers ni refusé de rendre hommage aux autres nations des connaissances qu'ils leur empruntaient quelquefois. Ainsi, nous apprenons dans le Thalmud que les Assyriens leur ont fourni les noms des mois, des anges, et les caractères dont ils se servent encore aujourd'hui pour écrire

leurs livres sacrés[1]. Plus tard, quand la langue grecque a commencé à se répandre parmi eux, les docteurs les plus vénérés de la *Mischna* en parlent avec admiration, et permettent de la substituer, dans les cérémonies religieuses, au texte même de la loi[2]. Durant le moyen âge, initiés par les Arabes à la philosophie d'Aristote, ils ne craignent pas de rendre à ce philosophe les mêmes honneurs qu'à leurs propres sages, sauf à en faire, comme nous l'avons déjà dit, un disciple de leurs plus anciens docteurs, et à lui attribuer un livre où l'on voit le chef du lycée reconnaissant sur son lit de mort le Dieu et la loi d'Israël[3]. Enfin, le *Zohar* même nous apprend, dans un passage très remarquable déjà cité précédemment, que les livres de l'Orient se rapprochent beaucoup de la loi divine et de quelques opinions enseignées dans l'école de Simon ben Jochaï[4]. Seulement on ajoute que cette antique sagesse fut enseignée par le patriarche Abraham aux enfants qu'il eut de ses concubines, et par qui, selon la Bible, l'Orient a été peuplé. Quelle raison aurait donc empêché les auteurs de la kabbale de consacrer aussi un souvenir à Platon,

1. *Thalm. de Jerusalem. Trait. Rosch-Haschana.* שמות המלאכים והחדשים עלו עמהם מבבל. Ailleurs (*Trait. Sanhedrin*, chap. 23), on dit en parlant d'Esdras que l'Écriture fut changée par lui, נשתנה הכתב על ידו, et cette écriture porte toujours le nom d'Assyrienne, אשורי.

2. *Thalm. Bab. Trait. Meguilah*, chap. 1. *Trait. Sota,* ad fin.

3. Ce livre s'appelle le *livre de la Pomme*, ספר התפוח

4. *Zohar,* 1re part., fol. 99 et 100, sect. וירא

quand il leur était si facile, à l'exemple de leurs modernes héritiers, de le mettre à l'école chez quelque prophète du vrai Dieu? C'est précisément, au dire d'Eusèbe, ce que fait Aristobule, qui, après avoir interprété le Pentateuque dans le sens de la philosophie de Platon, n'a pas de peine à accuser celui-ci d'avoir puisé toute sa science dans les livres de Moïse : le même stratagème est appliqué par Philon au chef du Portique[1]; nous sommes par conséquent autorisé à dire que ce n'est point dans le platonisme proprement dit qu'il faut chercher l'origine du système kabbalistique. Nous allons voir maintenant si nous la trouverons chez les philosophes d'Alexandrie.

CHAPITRE II.

RAPPORT DE LA KABBALE AVEC L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

La doctrine métaphysique et religieuse que nous avons recueillie dans le *Zohar* a sans doute une ressemblance plus intime avec ce qu'on appelle la philosophie néoplatonicienne qu'avec le platonisme pur. Mais avant de signaler ce qu'ils ont de commun, avons-nous le droit d'en conclure que le premier de ces deux

1. *Quod omnis probus liber*, p. 873, éd. de Mang.

systèmes ait nécessairement copié l'autre? Si nous voulions nous contenter d'une critique superficielle, un seul mot suffirait à résoudre cette question; car nous n'aurions aucune peine à établir, et nous avons déjà établi dans notre premier mémoire, que la doctrine secrète des Hébreux existait depuis longtemps quand Ammonius Saccas, Plotin et Porphyre renouvelèrent la face de la philosophie. Nous aimons mieux admettre, comme de fortes raisons nous y obligent, que la kabbale a mis plusieurs siècles à se développer et à se constituer à son état définitif. Dès lors, la supposition qu'elle a beaucoup emprunté de l'école païenne d'Alexandrie demeure dans toute sa force et mérite un sérieux examen; surtout si l'on songe que depuis la révolution opérée en Orient par les armes macédoniennes, plusieurs Juifs ont adopté la langue et la civilisation de leurs vainqueurs.

Il faut d'abord que nous partions d'un fait déjà prouvé ailleurs[1], et qui, dans la suite de ce travail, se prouvera plus clairement encore par lui-même : c'est que la kabbale, comme l'attestent la langue dans laquelle elle nous a été conservée et son étroite alliance avec les institutions rabbiniques, nous est venue de la Palestine; car à Alexandrie les Juifs parlaient grec, et dans aucun cas ils n'auraient fait usage de l'idiome populaire et corrompu de la Terre-Sainte. En Perse, pendant les

1. Voir la première partie.

siècles qui suivirent la destruction du second temple, ils ne parlaient que le dialecte employé dans le Thalmud babylonien et qui diffère essentiellement de la langue du *Zohar*. Or, depuis l'instant où l'école néoplatonicienne commença à naître dans la nouvelle capitale de l'Égypte, jusqu'au milieu du IVe siècle, époque à laquelle la Judée vit mourir ses dernières écoles, ses derniers patriarches, les dernières étincelles de sa vie intellectuelle et religieuse[1], quels rapports trouvons-nous entre les deux pays et les deux civilisations qu'ils représentent? Si durant ce laps de temps la philosophie païenne eût pénétré dans la Terre-Sainte, il faudrait naturellement supposer l'intervention des Juifs d'Alexandrie, à qui depuis plusieurs siècles, comme le prouvent la version des Septante et l'exemple d'Aristobule, les principaux monuments de la civilisation grecque étaient aussi familiers que les livres saints. Mais les Juifs d'Alexandrie avaient si peu de relations avec leurs frères de la Palestine, qu'ils ignoraient complétement les institutions rabbiniques qui, chez ces derniers, ont pris tant de place, et qu'on trouve déjà enracinées parmi eux plus de deux siècles avant l'ère vulgaire[2]. Que l'on

1. Voyez Jost, *Histoire des Juifs*, t. IV, liv. 14, chap. 8. — Et dans l'*Histoire générale du peuple israélite*, du même auteur, t. II, chap. 5.

2. Nous adoptons la chronologie de Jost, précisément parce qu'elle est extrêmement sévère, c'est-à-dire, qu'elle diminue autant que possible l'antiquité attribuée par les historiens juifs à leurs traditions religieuses.

parcoure avec la plus profonde attention les écrits de Philon, le livre de la *Sagesse* et le dernier livre des Machabées, sortis l'un et l'autre d'une plume alexandrine, on n'y verra cités nulle part les noms qui sont entourés en Judée de l'autorité la plus sainte, comme celui du grand-prêtre *Simon le Juste,* le dernier représentant de la *grande synagogue*, et ceux des *Thanaïm*, qui lui ont succédé dans la vénération du peuple ; jamais on n'y trouvera même une allusion à la querelle si célèbre de Hillel et de Schamaï[1], ni aux coutumes de tout genre recueillies plus tard dans la Mischna et passées en force de loi. Il est vrai que Philon, dans son ouvrage de *la Vie de Moïse*[2], en appelle à une tradition orale, conservée chez les anciens d'Israël et ordinairement enseignée avec le texte des Écritures. Mais quand même elle ne serait pas imaginée au hasard pour accréditer les fables ajoutées à plaisir à la vie du prophète hébreu, cette tradition n'a rien de commun avec celles qui font la base du culte rabbinique ; elle nous rappelle seulement les *Midraschim* ou ces légendes populaires et sans autorité dont le judaïsme a été très fécond à toutes les époques de son histoire. De leur côté, les Juifs de

1. Ces deux coryphécs de la Mischna florissaient de l'an 78 à l'an 44 av. J.-C. Ils étaient, par conséquent, antérieurs à Philon.

2. *De Vitâ Mosis,* liv. I, init. ; l. II, p. 81, ed. de Mangey. Voici les termes de Philon : Μαθὼν αὐτα καὶ ἐκ βίϐλων τῶν ἱερῶν... καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσϐυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.

la Palestine n'étaient pas mieux instruits de ce qui se passait chez leurs frères répandus en Egypte. Ils connaissaient, uniquement par ouï-dire, la prétendue version des Septante, qui est d'une époque bien antérieure à celle qui fixe actuellement notre attention; ils avaient adopté avec empressement la fable d'Aristée, qui, du reste, s'accorde si bien avec leur amour-propre national et leur penchant au merveilleux[1]. Mais dans toute l'étendue de la Mischna et des deux *Guèmara* on ne

1. *Traité de Méguillah*, fol. 9. Il résulte clairement de ce passage, non seulement que les auteurs du Thalmud ne connaissaient pas par eux-mêmes la *Version des Septante* (ils supposent les auteurs de cette traduction au nombre de soixante-et-douze); mais qu'il leur était impossible de la connaître, vu leur ignorance de la langue et de la littérature grecques. En effet, en énumérant les changements apportés au texte même du Pentateuque par les *soixante-et-douze vieillards*, et cela d'après une inspiration spéciale du Saint-Esprit, ils en signalent dix qui n'ont jamais existé, dont on n'a jamais trouvé la moindre trace, et dont plusieurs sont ou ridicules ou impossibles. Ainsi, pour en citer seulement deux exemples, ils prétendent qu'il a fallu intervertir l'ordre des trois premiers mots de la Genèse; qu'au lieu de *Bereschit Bara Elohim* (au commencement Dieu créa), on lût *Elohim Bara Bereschit* (Dieu créa au commencement); car, disent-ils, en laissant subsister l'ordre primitif, on aurait pu faire croire au roi Ptolémée qu'il existe un principe supérieur à Dieu, et que ce principe s'appelle *Bereschit*. Mais comment une pareille méprise est-elle possible dans une traduction grecque, soit qu'on place les deux mots ἐν ἀρχῇ au commencement ou à la fin? Et qui irait prendre ces deux mots pour le nom d'une divinité? Quant au mot hébreu *Bereschit*, pourquoi serait-il conservé dans une traduction quelconque? Dans le passage du Lévitique, où Moïse défend l'usage du lièvre, ils introduisent (toujours au nom des Septante) une variante plus ridicule encore: ils racontent que le nom de l'animal défendu (en hébreu *arnebeth*

trouvera pas la moindre parole qu'on puisse appliquer, soit à Aristobule le Philosophe, soit à Philon, soit aux auteurs des livres apocryphes que nous avons nommés tout à l'heure. Un fait encore plus étrange, c'est que le Thalmud ne fait jamais mention des Thérapeutes, ni même des Esséniens [1], quoique ces derniers eussent déjà, au temps de Josèphe l'Historien, de nombreux établissements dans la Terre-Sainte. Un tel silence ne peut s'expliquer que par l'origine des deux sectes et par la langue dans laquelle elles transmettaient leurs doctrines. L'une et l'autre étaient nées en Égypte et avaient probablement conservé l'usage du grec jusque sur le sol de leur patrie religieuse. S'il n'en était pas ainsi, le silence du Thalmud, surtout à l'égard des Es-

ארנבת) était également celui de l'épouse de Ptolémée, et que, pour ne pas choquer le roi, en attachant au nom de sa femme une idée d'impureté, on se servit de cette périphrase : *Ce qui est léger des pieds* (צעירת הרגלים). Peut-être est-ce le nom même des Lagides qu'on veut désigner ici. Mais, dans tous les cas, il est impossible de porter plus loin l'ignorance de l'histoire et des lettres grecques. Quant à la périphrase dont nous venons de parler, elle est tout à fait imaginaire.

1. En vain un critique du XVe siècle, Asariah de Rossi, a-t-il prétendu que les *Baïthosiens*, si souvent mentionnés dans le Thalmud, ne pouvaient être que les Esséniens. La preuve qu'il en donne est trop frivole pour mériter la moindre attention : il suppose que le nom de Baïthosiens ביתוסים est une corruption de celui qui exprimerait en hébreu la secte essénienne בית אוסים. C'est cependant sur un pareil fondement qu'un savant critique de nos jours admet l'identité des deux sectes religieuses. Voyez Gfroërer, *Histoire critique du Christianisme primitif*, 2e part., pag. 347.

séniens, serait d'autant plus inexplicable, que ces sectaires, au témoignage de Josèphe, auraient déjà été connus sous le règne de Jonathas Macchabée, c'est-à-dire plus d'un siècle et demi avant l'ère chrétienne [1].

Si les Juifs de la Palestine vivaient dans cette ignorance au sujet de leurs propres frères, dont quelques-uns devaient être pour eux un juste sujet d'orgueil, comment supposer qu'ils fussent beaucoup mieux instruits de ce qui se passait, à la même distance, dans les écoles païennes? Nous avons déjà dit que la langue grecque était fort en honneur parmi eux : mais leur a-t-elle jamais été assez familière pour leur permettre de suivre le mouvement philosophique de leur temps? C'est ce que l'on peut à bon droit révoquer en doute. D'abord, ni le Thalmud, ni le *Zohar* ne nous offrent aucune trace, ils ne citent aucun monument de la civilisation grecque. Or, comment entendre une langue si on ne connaît pas les œuvres qu'elle a produites? Ensuite nous apprenons de Josèphe lui-même [2], qui était né en Palestine et y avait passé la plus grande partie de ses jours, que ce célèbre historien, pour écrire, ou plutôt pour traduire ses ouvrages en grec, a eu besoin de se faire aider. Dans un autre endroit [3], il s'exprime à cet

1. *Antiquités jud.*, liv. XIII, chap. 9. Josèphe ne dit pas que les Esséniens fussent alors établis en Palestine.

2. *Jos. contre Appion*, I, 9. Χρησάμενος τισὶ πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν.

3. *Antiquités judaïques*, liv. XX, chap. 9, c'est-à-dire à la fin de l'ouvrage.

égard d'une manière encore plus explicite, appliquant à ses compatriotes, en général, ce qu'il avoue de lui-même; puis, il ajoute que l'étude des langues est fort peu considérée dans son pays, qu'elle y est regardée comme une occupation profane qui convient mieux à des esclaves qu'à des hommes libres; qu'enfin l'on n'y accorde son estime et le titre de sages qu'à ceux qui possèdent à un haut degré de perfection la connaissance des lois religieuses et des saintes Écritures. Et cependant Josèphe appartenait à l'une des familles les plus distinguées de la Terre-Sainte; issu en même temps du sang des rois et de la race sacerdotale, nul n'était mieux placé que lui pour se faire initier à toutes les connaissances de son pays, à la science religieuse comme à celle qui prépare les personnes d'une haute naissance à la vie politique. Ajoutez à cela que l'auteur des *Antiquités* et de la *Guerre des Juifs* ne devait pas éprouver, en se livrant à des études profanes, le même scrupule que ses compatriotes, restés fidèles à leur pays et à leurs croyances[1]. Du reste, en admettant que la langue grecque fût beaucoup plus cultivée en Palestine que nous n'avons le droit de le supposer, on serait encore bien éloigné de pouvoir en rien conclure par rapport à l'influence de la philosophie alexandrine. En

1. Le caractère de Josèphe est très bien apprécié dans une thèse pleine d'intérêt, récemment soutenue à la Faculté des lettres de Paris, par M. Philarète Chasles : *De l'Autorité historique de Flavius Josèphe*.

effet, le Thalmud établit expressément une distinction entre la *langue* et ce qu'il appelle la *science* grecque [1], לשון יוונית לחוד וחכמת יוונית לחוד; autant il accorde à celle-là de respect et d'honneur, autant il a celle-ci en exécration. La Mischna, toujours très concise comme doit l'être un recueil de décisions légales, se borne à énoncer la défense d'élever ses fils dans la science grecque, en ajoutant toutefois que cette interdiction a été portée durant la guerre de Titus [2]. Mais la *Guèmara* est beaucoup plus explicite, en même temps qu'elle fait remonter bien plus haut la disposition dont nous venons de parler. « Voici, dit-elle, ce que nos « maîtres nous ont enseigné : Pendant la guerre qui « avait éclaté entre les princes hasmonéens, Hircan « faisait le siége de Jérusalem, Aristobule était l'as- « siégé. Tous les jours on descendait le long des murs « une caisse remplie d'argent, et l'on en retirait en « échange les victimes nécessaires aux sacrifices. Or, « il se trouvait dans le camp des assiégeants un vieillard « qui connaissait la science grecque. Ce vieillard se « servit auprès d'eux de sa science et leur dit : Tant « que vos ennemis pourront célébrer le service divin, « ils ne tomberont pas en votre pouvoir. Le lendemain « arriva comme d'habitude la caisse remplie d'argent; « mais cette fois on envoya en échange un pourceau.

1. *Tract. sota*, fol. 49, ad fin.
2. *Ib. supr.* בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד אדם את בנו חכמת יוונית

« Quand l'animal immonde fut arrivé à mi-hauteur du « rempart, il y enfonça ses ongles, et la terre d'Israël « fut ébranlée dans une étendue de quatre cents para-« sahs. C'est alors que fut prononcé cet anathème : Mau-« dit soit l'homme qui élève des pourceaux ; maudit ce-« lui qui fait enseigner à ses fils la science grecque[1]. » A part la circonstance fabuleuse et ridicule du tremblement de terre, il n'y a rien dans ce récit qui n'ait une valeur aux yeux de la critique. Le fond en paraît vrai, car on le trouve aussi dans Josèphe[2]. Selon ce dernier, les gens d'Hircan, après avoir promis de faire passer aux assiégés, à raison de mille drachmes par tête, plusieurs animaux destinés aux sacrifices, se firent livrer l'argent et refusèrent les victimes. C'était une action doublement odieuse aux yeux des Juifs, car non seulement, comme le remarque l'historien que nous venons de citer, elle violait la foi jurée aux hommes, mais elle atteignait en quelque façon Dieu lui-même. Maintenant qu'on ajoute cette nouvelle circonstance, très vraisemblable d'ailleurs, qu'à la place de la victime si impatiemment attendue les prêtres virent arriver dans l'enceinte consacrée l'animal pour lequel ils éprouvaient tant d'horreur, alors le blasphème et le parjure seront arrivés à leur comble. Or, sur qui fait-on peser la responsabilité d'un tel crime ? chez qui en

1. *Ib. supr.* C'est la Guémara qui suit immédiatement la Mischna, citée dans la note précédente.

2. *Antiquit. jud.*, liv. XIV, chap. 3.

va-t-on chercher la pensée première ? Chez ceux qui négligent la loi de Dieu pour rechercher la sagesse des nations. Que cette accusation soit fondée ou non, peu nous importe ; que l'anathème dont elle est la justification ou la cause ait été prononcé pendant la guerre des Hasmonéens ou celle de Titus, peu nous importe encore. Mais ce qui nous intéresse et nous paraît en même temps hors de doute, c'est que l'érudition grecque, à quelque degré qu'elle ait pu exister dans la Palestine, y était regardée comme une source d'impiété, et constituait par elle-même un véritable sacrilége : aucune sympathie, aucune alliance ne pouvaient donc s'établir entre ceux qui en étaient soupçonnés et les fondateurs ou les dépositaires de l'orthodoxie rabbinique. Il est vrai que le Thalmud rapporte aussi, au nom d'un certain rabi Jehoudah, qui les tenait d'un autre docteur plus ancien appelé Samuel, les paroles suivantes de Simon fils de Gamaliel, celui-là même qui joue un si beau rôle dans les Actes des apôtres : « Nous « étions mille enfants dans la maison de mon père[1] : « cinq cents d'entre eux étudiaient la loi, et cinq cents « étaient instruits dans la science grecque. Aujourd'hui

1. Je traduis littéralement ces deux mots בית אבא, parce que je ne suppose pas qu'il soit ici question de l'école religieuse, mais bien de la famille de Gamaliel. Ce qui le prouve, c'est que la justification donnée par le Thalmud ne porte que sur la personne et la famille de ce docteur. Le privilége dont il jouissait ne devait pas s'étendre à des étrangers.

« il n'en reste plus que moi et le fils de mon frère [1]. » A cette objection la Guémara répond : Il faut faire une exception pour la famille de Gamaliel qui touchait de près à la cour [2]; ce qui signifie sans doute qu'à la cour du roi Hérode on parlait grec, et comme nous ne sachons pas que les lettres et les sciences y fussent jamais en grand honneur, il ne peut pas être question ici d'une école de poésie ou d'éloquence, encore moins d'un enseignement philosophique. Remarquons d'ailleurs que ce passage tout entier est loin de nous offrir le même caractère que le précédent : il ne s'agit plus d'une tradition générale, exprimée par ces termes sacramentels : « Nos docteurs nous ont enseigné » (תנו רבנן), mais d'un simple ouï-dire, d'un témoignage individuel qui est déjà loin de sa source. Quant au caractère de Gamaliel, tel que la tradition nous le représente, il n'a rien qui le distingue des autres docteurs de la loi, que son attachement même au judaïsme le plus orthodoxe et le respect universel qu'il inspirait (νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ) [3]. Or, de tels sentiments ne pourraient guère se concilier avec la réputation d'im-

1. *Ib. supr.* אמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב״ג אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יוונית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא באסיא

2. *Ib. supr.* שאני של בית ר״ג דקרובין למלכות הוו

3. C'est l'expression même dont se sert l'Evangile. Act. ap., V, 34-49.

piété faite aux hellénistes[1]; de plus, ce patriarche de la synagogue, déjà vieux au temps des apôtres, était mort depuis longtemps quand l'école d'Alexandrie a été fondée. Enfin, puisque la maison de Gamaliel était une exception, et que cette exception était fondée sur un usage particulier à la cour du roi Hérode, le fait, quel qu'il soit, a dû disparaître avec la cause, et il est vrai qu'on n'en trouve plus dans la suite la moindre trace. Contre ce texte si obscur et si incertain, nous en trouvons un autre, parfaitement d'accord avec les termes sévères de la Mischna. « Ben Domah demanda à « son oncle, rabi Ismaël, si, après avoir achevé l'étude « de la loi, il lui serait permis d'apprendre la science « grecque. Le docteur lui cita ce verset : Le livre « de la loi ne quittera pas ta bouche; tu le méditeras « nuit et jour. Maintenant, ajouta-t-il, trouve-moi « une heure qui n'appartienne ni au jour ni à la nuit, « et je te permettrai de l'employer à l'étude de la « science grecque[2]. » Mais ce qui achève de ruiner l'hypothèse qui donne à la philosophie alexandrine des adeptes parmi les docteurs de la Judée, c'est que tous les passages précédemment cités (et nous n'en connaissons pas d'autres) nous autorisent à croire que le nom même de la philosophie était inconnu parmi eux. En effet, quel philosophe que ce vieillard qui conseille

1. Jost, *Histoire des Juifs*, t. III, p. 170 et seq.
2. *Trait. Menachoth*, fol. 90. צא ובדוק שעה שאינה לא יום ולא לילה ולמוד בה חכמת יוונית

à Hircan de faire servir contre ses ennemis les exigences de leur culte, d'un culte qui était aussi le sien! Ce serait plutôt un politique à la manière de Machiavel. Le moyen aussi de supposer la philosophie parmi les connaissances qu'il fallait posséder pour être admis chez le roi Hérode! Si nous consultons sur ce point le commentateur le plus ancien et le plus célèbre, Salomon Jarchi, il ne fera que nous confirmer dans notre opinion : « Ce que le Thalmud, dit-il, entend par « *science grecque*, n'est pas autre chose qu'une langue « savante, en usage chez les gens de cour, et que le « peuple ne saurait comprendre[1]. » Cette explication, quoique très sage, est peut-être un peu restreinte;

1. *Raschi*, *Glose sur le Thalmud*, passage cité; לשון חכמה שמדברים בני פלטרין ואין שאר העם מכירין בו
Maïmonides, dans son commentaire sur *la Mischna*, s'exprime sur le même sujet, dans les termes suivants : La science grecque était un langage allégorique et détourné du droit sens comme le sont encore aujourd'hui les énigmes et les emblèmes.» הרמזים שהם בלשונות שנוטים מדרך הישרה כמו הרמזים והחידות
«Nul doute, ajoute« t-il, qu'il n'existât chez les Grecs un langage semblable, quoique « nous n'en ayons pas conservé la moindre trace.» Cette opinion est parfaitement ridicule et ne mérite pas même d'être discutée. Nous en dirons autant de celle de *Gfroërer* (*Histoire critique du Christianisme primitif*, t. II, pag. 352). S'appuyant sur les paroles de Maïmonides, le critique allemand suppose que la science grecque, telle que l'entendent les Thalmudistes, n'est pas autre chose que l'interprétation symbolique, appliquée aux Écritures par les Juifs d'Alexandrie, et il en conclut que les idées mystiques de la Palestine sont empruntées à l'Égypte. Mais comment apercevoir le moindre rapport entre cet ordre d'idées et le conseil qui a été donné à Hircan, ou les usages pratiqués à la cour du roi Hérode?

mais à coup sûr l'expression douteuse à laquelle elle se rapporte ne peut pas désigner plus qu'une certaine culture générale, et plutôt encore une certaine liberté d'esprit, produite par l'influence des lettres grecques.

Tandis que les traditions religieuses de la Judée expriment tant de haine pour toute sagesse venue des Grecs, voici avec quel enthousiasme, avec quelle adoration et quelle terreur superstitieuses elles parlent de la kabbale : « Un jour notre maître[1] Jochanan ben Zachaï « se mit en voyage, monté sur un âne et suivi de rabi « Éléazar ben Aroch. Alors celui-ci le pria de lui enseigner un chapitre de la Mercaba. Ne vous ai-je pas « dit, répondit notre maître, qu'il est défendu d'expliquer la Mercaba à une seule personne, à moins « que sa propre sagesse et sa propre intelligence ne « puissent y suffire. Que du moins, répliqua Éléazar, il « me soit permis de répéter devant toi ce que tu m'as « appris de cette science. Eh bien, parle, répondit encore notre maître. En disant cela, il descendit à terre, « se voila la tête et s'assit sur une pierre, à l'ombre « d'un olivier... A peine Éléazar, fils d'Aroch, eut-il « commencé à parler de la Mercaba, qu'un feu des-

1. Nous traduisons ainsi le mot רבן (Raban) non seulement parce que c'est un titre supérieur à celui de rabi (רבי), mais aussi parce que c'est probablement une abréviation du mot רבנו qui signifie littéralement *notre maître* : rabi signifie *mon maître*. Le premier de ces deux titres appartient aux Thanaïms et exprime une autorité plus générale que le second.

« cendit du ciel, enveloppant tous les arbres de la « campagne qui semblaient chanter des hymnes, et du « milieu du feu on entendait un ange exprimer sa joie « en écoutant ces mystères[1]... » Deux autres docteurs, rabi Josué et rabi Jossé, ayant plus tard voulu suivre l'exemple d'Éléazar, des prodiges non moins étonnants vinrent frapper leurs yeux : le ciel se couvrit tout à coup d'épais nuages, un météore assez semblable à l'arc-en-ciel brilla à l'horizon, et l'on voyait les anges accourir pour les entendre comme des curieux qui s'assemblent sur le passage d'une noce[2]. Est-il possible, après avoir lu ces lignes, de supposer encore que la kabbale ne soit qu'un rayon dérobé au soleil de la philosophie alexandrine? Mais non seulement les deux passages que nous venons de citer établissent le contraire par des raisons morales; ils renferment aussi un

1. *Thal. Bab. Trait. Chaguiga,* fol. 14.

2. *Thalm. Babul. Trait. Chaguiga.* Ces deux passages n'en forment qu'un seul qui n'est pas fini au point où nous nous sommes arrêté : il faut y ajouter le songe raconté par Jochanan ben Zachaï, quand on vint lui rapporter les prodiges opérés par ses disciples : « Nous étions vous et moi sur le mont Sinaï, quand du haut du ciel « une voix nous fit entendre ces paroles : Montez ici, montez ici où « de splendides festins sont préparés pour vous, pour vos disciples « et toutes les générations qui entendront leurs doctrines. Vous êtes « destinés à entrer dans la troisième catégorie. » Ne pourrait-on pas voir dans ces derniers mots une allusion aux quatre mondes des kabbalistes? Cette conjecture est d'autant plus fondée, qu'au dessus du troisième degré, appelé le monde *Bériah*, il n'y a plus que les attributs divins.

argument chronologique; car ce Jochanan ben Zachaï, qu'ils nous représentent comme un des princes de cette science mystérieuse de la Mercaba, est encore plus ancien que Gamaliel, le contemporain des apôtres [1].

Cependant, nous sommes obligé de le reconnaître, il existe entre la kabbale et le nouveau platonisme d'Alexandrie de telles ressemblances, qu'il est impossible de les expliquer autrement que par une origine commune; et cette origine, peut-être serons-nous obligé de la chercher ailleurs que dans la Judée et dans la Grèce. Nous croyons inutile de faire remarquer que l'école d'Ammonius, comme celle de Simon ben Jochaï, s'était enveloppée de mystère et avait résolu de ne jamais livrer au public le secret de ses doctrines [2]; qu'elle aussi se faisait passer, au moins par l'organe de ses derniers disciples, pour l'héritière d'une antique et mystérieuse tradition, nécessairement émanée d'une source divine [3]; qu'elle possédait au même degré la

1. Jochanan ben Zachaï était le disciple immédiat de Hillel le Vieux dont Gamaliel était le petit-fils. Par conséquent, Jochanan devait être le plus âgé des deux. *Thalm. Baba Bathra,* fol. 134; Jost, *Hist. des Juifs,* t. III, p. 114 et 170.

2. Porphyre, *Vie de Plotin.*

3. Selon Proclus, la philosophie de Platon a existé de tout temps dans la pensée des hommes les plus éminents; c'est dans les mystères qu'elle s'est transmise d'âge en âge jusqu'à Platon, qui, à son tour, l'a communiquée à ses disciples. Ἁπάσαν μὲν τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκλάμψαι νομίζω κατὰ τὴν τῶν κρειττόνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν. . . . τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχοος κατέστησε του Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνοὺς τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσϐυτέρων μετείληφε.

science et l'habitude des interprétations allégoriques[1]; qu'enfin elle plaçait au-dessus de la raison les prétendues lumières de l'enthousiasme et de la foi[2] : ce sont là des prétentions communes à toute espèce de mysticisme, et nous n'y arrêterons pas notre attention, afin d'arriver sans retard à des points plus importants. 1° Pour Plotin et ses disciples, comme pour les adeptes de la kabbale, Dieu est avant tout la cause immanente et l'origine substantielle des choses. Tout part de lui et tout retourne en lui; il est le commencement et la fin de tout ce qui est[3]. Il est, comme dit Porphyre, partout et nulle part. Il est partout, car tous les êtres sont en lui et par lui; il n'est nulle part, car il n'est contenu dans aucun être en particulier ni dans la somme des êtres[4]. Il est si loin d'être la réunion de toutes les existences particulières, qu'il est même, dit Plotin[5],

1. Il y a, dit Proclus, trois manières de parler de Dieu, l'une mystique ou divine ἐνθεαστικῶς, l'autre dialectique διαλεκτικῶς, et la troisième symbolique, συμβολικῶς. *Ib. supra.*, chap. 4. Cette distinction rappelle les trois *vêtements de la loi* admis par le *Zohar*.

2. Cette préférence est exprimée à satiété dans tous les ouvrages de Plotin et de Proclus, mais nous citerons principalement, dans la *Théologie platonicienne* de ce dernier, le 25e chap. du 1er liv., où la foi est définie d'une manière très remarquable.

3. *Procl. in Theol. Plat.*, I, 3; II, 4; *Element. theol.*, 27-34, et dans les *Comment. sur Platon.*

4. Πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν Θεῷ, καὶ οὐκ αὐτός... τὰ ὄντα τὰ πάντα γένηται δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. *Sent. ad intelligib.*, chap. 32.

5. 6me *Ennéade,* VIII, 19. — Voir aussi Jamblique, *de Mysteriis Ægypt.*, sect. VIII, chap. 2.

au-dessus de l'être, dans lequel il ne peut voir qu'une de ses manifestations. S'il est supérieur à l'être, il est également supérieur à l'intelligence, qui, nécessairement émanée de lui, ne saurait l'atteindre. Aussi, quoiqu'on l'appelle généralement l'unité (τὸ ἓν) ou le premier, serait-il plus juste de ne lui donner aucun nom, car il n'y en a pas qui puisse exprimer son essence; il est l'ineffable et l'inconnu (ἀῤῥητὸς, ἀγνωστὸς)[1]. Tel est absolument le rang de l'*Ensoph*, que le *Zohar* appelle toujours l'inconnu des inconnus, le mystère des mystères, et qu'il place bien au-dessus de toutes les *Sèphiroth*, même de celle qui représente l'être à son plus haut degré d'abstraction. 2° Pour les Platoniciens d'Alexandrie, Dieu ne peut être conçu que sous la forme trinitaire: il y a d'abord une trinité générale qui se compose des trois termes suivants, empruntés à la langue de Platon : l'unité ou le bien (τὸ ἒν, τὸ ἀγαθὸν) l'intelligence (νοῦς) et l'âme du monde (ψυχὴ τοῦ παντός, τῶν ὅλων) ou le Démiourgos[2]. Mais chacun de ces trois termes donne naissance à une trinité particulière. Le bien ou l'unité dans ses rapports avec les êtres est à la fois le principe de tout amour ou l'objet du désir universel (ἐφετὸν), la plénitude de la puissance et de la jouissance (ἱκανὸν), et enfin la souveraine perfection (τέλειον). Comme possédant la plénitude de la puissance, Dieu tend à se

1. *Proclus, in Theol. plat.*, liv. II, chap. 6; II, 4.
2. *Plot., Ennead.* II, liv. IX, 1 ; *Ennead.* III, liv. V, 3, etc. *Proclus, Theol. plat.*, I, 23.

manifester hors de lui, à devenir cause productrice; comme objet de l'amour et du désir, il attire à lui tout ce qui est, il devient cause finale; et comme type de toute perfection, il change ces dispositions en une vertu efficace, source et fin de toute existence [1]. Cette première trinité n'a pas d'autre nom que celui du bien lui-même (τριὰς ἀγαθοειδής). Vient ensuite la trinité intelligible (τριὰς νοητὴ) ou la sagesse divine, au sein de laquelle se réunissent et se confondent, jusqu'à la plus parfaite identité, l'être, la vérité et la vérité intelligible, c'est-à-dire la chose pensante, la chose pensée et la pensée elle-même [2]. Enfin, l'âme du monde ou le Démiourgos peut aussi être regardée comme une trinité à laquelle il donne son nom (τριάς δημιουργικὴ). Elle comprend la substance même de l'univers ou la puissance universelle qui agit dans toute la nature, le mouvement ou la génération des êtres, et leur retour dans le sein de la substance qui les a produits [3]. A ces trois aspects de la nature, on peut en substituer trois autres que représentent d'une manière symbolique autant de divinités de l'Olympe : Jupiter est le Démiourgos universel des âmes et des corps [4], Neptune a l'empire des âmes et Pluton celui

1. Proclus, ouvr. cit., liv. I, chap. 23.

2. *Plotin, Ennead.* VI, liv. VIII, 16; *Enn.* IV, liv. III, 17 et passim. — *Proclus, Theol. plat.*, I, 23. Δῆλον οὖν ὅτι τριαδικὸν ἔστι τὸ τῆς Σοφιᾶς γένος. Πλῆρες μὲν οὖν τοῦ ὄντος καὶ τῆς ἀληθείας, γεννητικὸν δὲ τῆς νοερᾶς ἀληθείας.

3. *Proclus, Theol. secund. Plat.*, liv. VI, chap. 7, 8 et seq.

4. Τῆς δημιουργικῆς τριάδος ἔλαχε τὴν ὑψηλοτάτην τάξιν ζεύς. Ὁ Ποσειδῶν συμ.

des corps. Ces trois trinités particulières qui se confondent et se perdent en quelque façon dans une trinité générale, ne se distinguent pas beaucoup de la classification des attributs divins dans le *Zohar*. Rappelons-nous en effet que toutes les *Séphiroth* sont divisées en trois catégories, qui forment également dans leur ensemble une trinité générale et indivisible. Les trois premières ont un caractère purement intellectuel; celles qui viennent après ont un caractère moral, et les dernières se rapportent à Dieu considéré dans la nature. 3° Les deux systèmes que nous comparons entre eux nous font concevoir exactement de la même manière la génération des êtres ou la manifestation des attributs de Dieu dans l'univers. L'intelligence dans la doctrine de Plotin et de Proclus étant, comme nous l'avons déjà dit, l'essence même de l'être, l'être et l'intelligence étant absolument identiques dans le sein de l'unité, il en résulte que toutes les existences dont se compose l'univers et tous les aspects sous lesquels nous pouvons les considérer, ne sont qu'un développement de la pensée absolue ou une sorte de dialectique créatrice, qui, dans la sphère infinie où elle s'exerce, produit en même temps la lumière, la réalité et la vie [1]. En effet, rien ne se sé-

πληροῖ τὰ μέσα τῆς δημιουργικῆς, καὶ μάλιστα τὸν ψυχικὸν διάκοσμον κυβερνᾷ. κ. τ. λ. *L. c.* liv. VI, chap. 22 et seq.

1. Ἅπασα μονὰς ὑποστήσει πλῆθος μὲν ὡς ἑαυτῆς δεύτερον γεννῶσα καὶ μεριζόμενον τὰς ἐν αὐτῇ κρυφίως προϋπαρχούσας δυνάμεις, *l. c.* liv. III, chap. 1.— Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τῶν νοητῶν πάντα πρόεισι τὰ ὄντα, κατ' αἰτίαν ἐκεῖ πάντα προϋπάρχει, liv. V, chap. 30.

pare absolument du premier principe ou de la suprême unité, toujours immuable et semblable à elle-même; tous les êtres et toutes les forces que nous distinguons dans le monde, elle les renferme, mais d'une manière intellectuelle. Dans la seconde unité ou dans l'intelligence proprement dite, la pensée se divise; elle devient sujet, objet et acte de la pensée. Enfin, dans les degrés inférieurs, la multiplicité et le nombre s'étendent à l'infini[1]; mais en même temps l'essence intelligible des choses s'affaiblit graduellement, jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'une négation pure. Dans cet état, elle devient la matière, que Porphyre[2] appelle l'absence de tout être (ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος) ou un non-être véritable (ἀληθινὸν μὴ ὄν), que Plotin nous représente plus poétiquement sous l'image des ténèbres qui marquent la limite de notre connaissance, et auxquelles notre âme, en s'y réfléchissant, a donné une forme intelligible[3]. Rappelons-nous deux passages remarquables du *Zohar*, où la pensée, d'abord confondue avec l'être dans un état d'identité parfaite, produit successivement toutes les créatures et tous les attributs divins, en prenant d'elle-même une connaissance de plus en plus variée et distincte. Les éléments eux-mêmes, j'entends les élé-

1. Ἦσαν μὲν οὖν καὶ ἐν τῇ πρώτῃ μονάδι δυνάμεις, ἀλλὰ νοητῶς· καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ πρόοδοι καὶ ἀπογεννήσεις, ἀλλὰ νοετῶς καὶ νοερῶς· ἐν δὲ τρίτῃ πανδήμος ὁ ἀριθμὸς ὅλον ἑαυτὸν ἐκφήνας. *L. c.* liv. IV, chap. 29.

2. *Sentent. ad intelligib.*, edit. de Rome, chap. 22.

3. *Plotin*, *Enn.* IV, liv. III, chap. 9. — *Enn.* I, liv. VIII, chap. 7. — *Enn.* II, liv. III, chap. 4.

ments matériels et les divers points qu'on distingue dans l'espace, sont comptés parmi les choses qu'elle produit éternellement de son propre sein[1]. Il ne faut donc jamais prendre à la lettre, soit dans la doctrine hébraïque, soit dans la doctrine alexandrine, toutes les métaphores qui nous représentent le principe suprême des choses comme un foyer de lumière dont émanent éternellement, sans l'épuiser, des rayons par lesquels se révèle sa présence sur tous les points de l'infini. La lumière, comme le dit expressément Proclus[2], n'est pas autre chose ici que l'intelligence ou la participation de l'existence divine (οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ φῶς ἢ μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως). Le foyer inépuisable dont elle découle sans interruption, c'est l'unité absolue au sein de laquelle l'être et la pensée se confondent[3]. Il serait sans utilité de reproduire ici, pour le compte de l'école néoplatonique, tout ce que nous avons dit, dans l'analyse du *Zohar,* sur l'âme humaine et son union avec Dieu par la foi et par l'amour. Sur ce point, tous les systèmes mystiques sont nécessairement d'accord, car il peut être regardé comme la base, comme le fond même du mysticisme. Nous terminerons donc ce rapide parallèle, en nous demandant s'il est bien possible d'ex-

1. Voir la deuxième partie, p. 191 et seq.
2. *Theolog. secund. Plat.*, liv. II, chap. 4.
3. Καὶ ἡ οὐσία καὶ ὁ νοῦς ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ πρώτως ὑφέσταναι λέγεται, καὶ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ὕπαρξιν ἔχειν, καὶ πληροῦσθαι τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς ἐκεῖθεν προϊόντος.... καὶ ὁ νοῦς ἄρα θεὸς διὰ τὸ φῶς τὸ νοερὸν καὶ τὸ νοητὸν τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ πρεσβύτερον. *L. c.* liv. II, chap. 4.

pliquer par l'identité des facultés humaines, ou les lois générales de la pensée, des ressemblances aussi profondes et aussi continues, dans un ordre d'idées à peu près inaccessibles pour la plupart des intelligences? D'un autre côté, nous croyons avoir suffisamment démontré que les docteurs de la Palestine ne pouvaient pas avoir puisé dans la civilisation grecque, objet de leurs malédictions et de leurs anathèmes, une science devant laquelle l'étude même de la loi perdait son importance. Nous n'admettrons pas même aux honneurs de la critique la supposition que les philosophes grecs pourraient avoir mis à profit la tradition judaïque; car, si Numénius[1] et Longin parlent de Moïse; si l'auteur, quel qu'il soit, des *Mystères égyptiens*[2], admet dans son système théologique les anges et les archanges; c'est probablement d'après la version des Septante, ou par suite des relations qui ont existé entre ces trois philosophes et les Juifs hellénistes de l'Égypte : il serait absurde d'en conclure qu'ils ont été initiés aux redoutables mystères de la Mercaba. Il nous reste par conséquent à examiner s'il n'y a pas quelque doctrine plus ancienne dont aient pu sortir à la fois, sans avoir connaissance l'un de l'autre, et le système kabbalistique et le prétendu platonisme d'Alexandrie. Or, sans avoir besoin de quitter la capitale des Ptolémées, nous trouvons

1. Numénius appelle Platon un Moïse parlant attique. (Porphyre, *de Antro Nympharum*.)

2. *De Mysteriis ægypt.*, sect. 2, chap. 11.

sur-le-champ, dans le sein même de la nation juive, un homme qu'on peut juger très diversement, mais qui reste toujours en possession d'une éclatante célébrité, que les historiens de la philosophie regardent assez généralement comme le vrai fondateur de l'école d'Alexandrie, tandis que chez quelques critiques et la plupart des historiens modernes du judaïsme, il passe pour l'inventeur du mysticisme hébreu. Cet homme, c'est Philon. C'est donc sur son système, si toutefois il en a un, que vont porter maintenant nos recherches ; c'est dans ses opinions et ses nombreux écrits que nous essaierons de découvrir les premiers vestiges de la kabbale ; je dis seulement de la kabbale, car les rapports de Philon avec les écoles de philosophie païenne qui furent fondées après lui se montreront d'eux-mêmes ; et d'ailleurs l'origine de cette philosophie, si digne qu'elle soit de notre intérêt, ne doit être pour nous, dans ce travail, qu'une question tout à fait secondaire.

CHAPITRE III.

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LA DOCTRINE DE PHILON.

Sans répéter ici ce que nous avons dit précédemment de l'ignorance et de l'isolement où se trouvaient, les uns par rapport aux autres, les Juifs de la Palestine

et ceux de l'Égypte, nous pourrions ajouter à ces considérations que le nom de Philon n'est jamais prononcé par les écrivains israëlites du moyen âge : ni Saadiah, ni Maimonides, ni leurs disciples plus récents, ni les kabbalistes modernes ne lui ont même consacré un souvenir, et aujourd'hui encore il est à peu près inconnu parmi ceux de ses coreligionnaires qui sont demeurés étrangers aux lettres grecques. Mais nous n'insisterons pas plus longtemps sur ces faits extérieurs dont nous sommes loin de nous exagérer l'importance. C'est, comme nous l'avons dit à l'instant, dans les opinions mêmes de notre philosophe, éclairées par les travaux de la critique moderne[1], que nous allons chercher la solution du problème qui nous occupe.

On ne trouvera jamais dans les écrits de Philon quelque chose qu'on puisse appeler un système, mais des opinions disparates, juxtaposées sans ordre, au gré d'une méthode éminemment arbitraire, je veux parler de l'interprétation symbolique des Écritures saintes. Liés entre eux par un lien unique, le désir qu'éprouvait l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations, tous les éléments de ce chaos peuvent

1. Gfroërer, *Histoire critique du christianisme primitif.* — Daehne, *Exposition historique de l'école religieuse des Juifs d'Alexandrie*, Halle, 1834. — Grossmann, *Quæstiones Philoneæ*, Leipsick, 1829. — Creuzer, dans le journal intitulé : *Études et critiques relatives à la théologie*, année 1832, 1re livraison.

se diviser en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon[1], mais surtout celui de Platon dont le langage, aussi bien que les idées, occupent pour ainsi dire le premier plan dans tous les écrits du philosophe israëlite : les autres, par le mépris qu'ils inspirent pour la raison et pour la science, par l'impatience avec laquelle ils précipitent en quelque sorte l'âme humaine dans le sein de l'infini, trahissent visiblement leur origine étrangère et ne peuvent venir que de l'Orient. Ce dualisme dans les idées de Philon étant un fait de la plus haute importance, non seulement dans la question que nous avons à résoudre, mais dans l'histoire de la philosophie en général, nous allons essayer d'abord de le mettre entièrement hors de doute, au moins pour les points les plus saillants et les plus dignes de notre intérêt.

Quand Philon parle de la création et des premiers principes des êtres, de Dieu et de ses rapports avec l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourra jamais mettre d'accord. L'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est enseigné dans le Timée ; l'autre nous fait penser à la

1. Voyez l'article de Creuzer, *Theologische studien und kritiken*, année 1832, 1re livr., p. 18 et seq. — Ritter, article *Philon*, tom. IV de la traduction de M. Tissot.

fois à Plotin et à la kabbale. Voici d'abord la première, assez singulièrement placée dans la bouche de Moïse : Le législateur des Hébreux, dit notre auteur dans son *Traité de la création*[1], reconnaissait deux principes également nécessaires, l'un actif et l'autre passif. Le premier, c'est l'intelligence suprême et absolue, qui est au-dessus de la vertu, au-dessus de la science, au-dessus du bien et du beau en lui-même. Le second, c'est la matière inerte et inanimée, mais dont l'intelligence a su faire une œuvre parfaite en lui donnant le mouvement, la forme et la vie. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous répéter dans un autre de ses écrits[2] cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne peut naître ou s'anéantir absolument, mais que les mêmes éléments passent d'une forme à une autre. Ces éléments sont la terre, l'eau, l'air et le feu. Dieu, comme l'enseigne aussi le Timée, n'en laissa aucune parcelle en dehors du monde, afin que le monde soit une œuvre accomplie et digne du souverain architecte[3]. Mais avant de donner une forme à la matière et l'exis-

1. *De mundi opificio*, I, 4. — Nous avons déjà cité ce passage dans l'introduction, p. 48.

2. *De incorrupt. mund.* Ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται. Ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανον ἐστὶ γενέσθαι τὶ, κ. τ. λ.

3. Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγίστῳ δημιουργῷ διαπλάσασθαι. Τελειότατον δὲ οὐκ ἂν ἦν εἰ μὴ τελείοις συνεπληροῦτο μέρεσιν, ὥστε ἐκ γῆς ἁπάσης καὶ παντὸς ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς, μηδενὸς ἔξω καταλειφθέντος, συνέστη ὅδε ὁ κόσμος. (*De plantat. Noé*, II, init.)

tence à cet univers sensible, Dieu avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les archétypes, les idées incorruptibles des choses[1]. La bonté divine, qui est la seule cause de la formation du monde[2], nous explique aussi pourquoi il ne doit pas périr. Dieu ne peut pas, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie générale soient remplacés par le chaos; et imaginer un monde meilleur, qui doit un jour remplacer le nôtre, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté envers l'ordre actuel des choses[3]. D'après ce système, la génération des êtres ou l'exercice de la puissance qui a formé l'univers a nécessairement commencé; il ne peut pas non plus continuer sans fin, car le monde une fois formé, Dieu ne peut pas le détruire pour en produire un autre; la matière ne peut pas rentrer dans le chaos général. De plus, Dieu n'est pas la cause immanente des êtres, ni une cause créatrice dans le sens de la théologie moderne, il n'est que le souverain architecte, le Démiourgos, et tel est en effet le terme dont Philon se sert habituellement, quand il est sous l'influence de la philosophie grecque[4]. Enfin Dieu n'est

1. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, κ. τ. λ. (*De mund. opific.*)

2. Εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ, φάμενος ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις. Puis vient la phrase même de Timée. *Ib. supra.*

3. *Quod mund. sit incorrupt.*, p. 949 et 950.

4. Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγίστῳ δημιουργῷ διαπλάσασθαι. (*De plantat. Noé,* init.)

pas seulement au-dessus, mais complétement en dehors de la création (ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν)[1], car lui qui possède la science et le bonheur infinis ne peut pas être en rapport avec une substance impure et sans forme comme la matière[2].

Eh bien, qu'on essaie maintenant de concilier ces principes avec les doctrines suivantes : Dieu ne se repose jamais dans ses œuvres, mais sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler et celle de la neige de répandre le froid [3]. Le repos, quand ce mot s'applique à Dieu, ce n'est pas l'inaction, car la cause active de l'univers ne peut jamais cesser de produire les œuvres les plus belles; mais on dit que Dieu se repose, parce que son activité infinie s'exerce spontanément (μετὰ πολλῆς εὐμαρείας), sans douleur et sans fatigue [4]; aussi est-il absurde de prendre à la lettre les paroles de l'Écriture quand elle nous apprend que le monde a été fait en six jours. Bien loin de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé dans le temps, car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a été produit avec les choses et n'est qu'une

1. *De Posteritate Caini.*

2. *De Sacrificantibus,* ed. Mangey, t. II, p. 261.

3. Παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρός καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. *Legis Alleg.*, I, ed. Mangey, t. I, p. 44.

4. Ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶ· ἐπειδὰν φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνεργείαν. *De Cherubin.*, p. 123.

image périssable de l'éternité [1]. Quant à l'action divine, elle ne consiste plus comme tout à l'heure à donner une forme à la matière inerte, à faire sortir du désordre et des ténèbres tous les éléments qui doivent concourir à la formation du monde, elle devient réellement créatrice et absolue; elle n'est pas plus limitée dans l'espace que dans la durée. « Dieu, dit expressé« ment Philon, en faisant naître les choses, ne les a pas « seulement rendues visibles, mais il a produit ce qui « auparavant n'existait pas ; il n'est pas seulement « l'architecte (le Démiourgos) de l'univers, il en est « aussi le créateur [2]. » Il est le principe de toute action dans chaque être en particulier, aussi bien que dans l'ensemble des choses, car à lui seul appartient l'activité; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif [3]. C'est ainsi, probablement, que tout est rempli, que tout est pénétré de sa présence; c'est ainsi qu'il ne permet pas que rien reste vide et aban-

1. Εὔηθες πανὺ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι. *Leg. Alleg. Ib. supr.* Οὗτος οὖν (ὁ κόσμος) ὁ νεώτερος υἱὸς ὁ αἰσθητὸς, κινηθεὶς, τὴν χρόνου φύσιν ἀναλάμψαι καὶ ἀνασχεῖν ἐποίησεν. *Quod Deus sit immutabilis.* — Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου θεὸς. *Ib.*

2. Ὁ Θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ὃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν. *De Somniis*, p. 577.

3. Θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστὶ. — Ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ Θέμις ἐπιγράψασθαι γεννήτῳ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. *Legis Alleg.*, I; *De Cherubin.*, t. I, p. 153, ed. Mang.

donné de lui-même [1]. Comme il n'est rien cependant qui puisse contenir l'infini, en même temps qu'il est partout, il n'est nulle part, et cette antithèse, que nous avons déjà trouvée dans la bouche de Porphyre, n'est pas comprise autrement qu'elle ne l'a été plus tard par le disciple de Plotin. Dieu n'est nulle part, car le lieu et l'espace ayant été engendrés avec les corps, il n'est pas permis de dire que le créateur soit renfermé dans la créature. Il est partout, car par ses divines puissances (τὰς δυνάμεις αὐτοῦ) il pénètre à la fois et la terre et l'eau, l'air et le ciel; il remplit les moindres parties de l'univers, les liant toutes les unes aux autres par des liens invisibles [2]. Ce n'est pas encore assez : Dieu est lui-même le lieu universel (ὁ τῶν ὅλων τόπος), car c'est lui qui contient toutes choses, lui qui est l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme et se contient lui-même [3]. Si Malebranche, qui ne voyait en Dieu que le lieu des esprits, nous paraît si près de Spinosa, que penser de celui qui nous représente le souverain être comme le lieu de toutes les existences, soit des esprits, soit des corps? En même temps nous demanderons ce que devient avec cette idée le principe

1. Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κένον οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. *Genes.*, l. III, 8.

2. *De Linguarum confusione*, ed. Mangey, t. I, p. 425.

3. Αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δέ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸς καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. *De Somniis*, lib. I.

passif de l'univers ? Comment concevoir comme un être réel, comme un être nécessaire, cette matière qui n'a par elle-même ni forme, ni activité, qui a dû exister avant l'espace, c'est-à-dire avant l'étendue, et qui, avec l'espace, est transportée dans le sein de Dieu? Aussi Philon est-il conduit, par une pente irrésistible, à prononcer ce grand mot : *Dieu est tout* (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν) [1].

Mais comment le souverain être a-t-il fait sortir de ce lieu intelligible, qui est sa propre substance, un espace réel, contenant ce monde matériel et sensible? Comment lui, qui est tout activité et tout intelligence, a-t-il pu produire des êtres passifs et inertes? Ici les souvenirs de la philosophie grecque sont complétement étouffés par le langage et les idées de l'Orient. Dieu est la lumière la plus pure, l'archétype et la source de toute lumière. Il répand autour de lui des rayons sans nombre, tous intelligibles, et qu'aucune créature ne pourrait contempler [2]; mais son image se réfléchit dans sa pensée (dans son *logos*), et c'est uniquement par cette image que nous pouvons le comprendre [3]. Voilà déjà une première manifestation, ou, comme on dit

1. *Legis Alleg.*, l. I.

2. Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ' ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδεὶς. *De Cherubin.*, t. I, p. 156, ed. Mang.

3. Καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. *De Somniis.*

communément, une première émanation de la nature divine; car Philon, quand ses réminiscences de Platon cèdent à une autre influence, fait du verbe divin un être réel, une personne, ou une hypostase, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie : tel est l'archange qui commande à toutes les armées célestes [1]. Mais notre philosophe ne s'arrête pas là : de ce premier logos, appelé ordinairement le plus ancien (ὁ πρεσβύτατος), le fils aîné de Dieu, et qui, dans la sphère de l'absolu, représente la pensée (λόγος ἐνδιάθετος), en émane un autre qui représente la parole (λόγος προφορικὸς), c'est-à-dire la puissance créatrice, manifestée à son tour par l'univers. « Quand nous lisons dans la Genèse « qu'un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin, « cela signifie que la bonté générique est une émana- « tion de la sagesse divine, c'est-à-dire du verbe de « Dieu [2]. L'auteur de cet univers doit être appelé, à la « fois, l'architecte et le père de son œuvre. Nous don- « nerons le nom de mère à la sagesse suprême. C'est à « elle que Dieu s'est uni d'une manière mystérieuse « pour opérer la génération des choses; c'est elle qui, « fécondée par le germe divin, a enfanté avec douleur, « au terme prescrit, ce fils unique et bien-aimé que

1. Ὁ πρωτόγονος λόγος, ὁ ἄγγελλος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. *De Confusione linguarum*, p. 341.

2. Ποταμὸς φησιν (Μώσης) ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστὶν ἀγαθότης· αὐτὴ ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. *Leg. Alleg.*, l. I.

« nous appelons le monde. C'est pour cela qu'un au-
« teur sacré nous montre la sagesse, parlant d'elle-
« même en ces termes : de toutes les œuvres de Dieu,
« c'est moi qui fus formée la première ; le temps
« n'existait pas encore que j'étais déjà là. En effet, il
« faut bien que tout ce qui a été engendré soit plus
« jeune que la mère et la nourrice de l'univers [1]. » Il y a un passage dans le Timée, où nous trouvons à peu près le même langage, mais avec cette énorme différence que la mère et la nourrice de toutes choses est un principe tout-à-fait séparé de Dieu, la matière inerte et sans forme [2]. Les fragments que nous venons de citer nous rappellent bien mieux les idées et les expressions habituelles du *Zohar*. Là aussi Dieu est appelé la lumière éternelle, source de toute vie, de toute existence et de toute autre lumière. Là aussi la génération des choses est expliquée métaphoriquement par un obscurcissement graduel des rayons émanés du foyer divin et par l'union de Dieu avec lui-même dans ses divers attributs. La sagesse suprême, sortant du sein de Dieu pour donner la vie à l'univers, est également représentée par le fleuve qui sort du paradis terrestre ; enfin les deux *logos* nous font songer à ce principe kabba-

1. Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγενότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην ᾗ συνὼν ὁ θεὸς κ. τ. λ. *De Temulentiâ.*

2. Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μήτρί, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ. *Timæus*, ed. Stallbaum, p. 212.

listique que l'univers n'est pas autre chose que la parole de Dieu; que sa parole ou sa voix, c'est sa pensée devenue visible, et qu'enfin sa pensée, c'est lui-même. Une autre image, très souvent reproduite dans le principal monument de la kabbale, c'est celle qui nous montre l'univers comme le manteau ou le vêtement de Dieu; eh bien, la voici également dans ces paroles de Philon : « Le souverain être est environné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un riche manteau, et le verbe le plus ancien se couvre du monde comme d'un vêtement[1]. »

De cette double théorie sur la nature et la naissance des choses en général, résultent aussi deux manières de parler de Dieu, quand il est considéré en lui-même, dans sa propre essence, indépendamment de la création. Tantôt, il est la raison suprême des choses, la cause active et efficiente de l'univers (ὁ νοῦς, τὸ δραστήριον αἴτιον), l'idée la plus générale (τὸ γενικωτατὸν)[2], la nature intelligible (νοητὴ φύσις). Lui seul possède la liberté, la science, la joie, la paix et le bonheur, en un mot, la perfection[3]. Tantôt il est représenté comme supérieur à la perfection même et à tous les attributs possibles;

1. Λέγω δέ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιόχρεως ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια νομισθῆναι· ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. *De Præfugis.*

2. *Legis Alleg.*, II.

3. Ὁ θεὸς ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις. *De Somniis*, II. — Μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει, καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν κ. τ. λ. *De Cherub.*, t. I, p. 154, ed. Mangey.

rien ne saurait nous en donner une idée : ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien [1], pas même l'unité ; car ce que nous appelons ainsi n'est qu'une image du souverain être (*μονὰς μὲν ἐστὶν εἰκὼν αἰτίου πρώτου*)[2]. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il existe ; il est pour nous l'être ineffable et sans nom [3]. Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon, de la métaphysique d'Aristote et même de la *Physiologie* stoïcienne ; dans le second, c'est un ordre d'idées tout différent où se montre non moins clairement l'unité néoplatonique et l'*Ensoph* de la kabbale, le *mystère des mystères*, l'inconnu des inconnus, ce qui domine à la fois les Séphiroth et le monde. La même remarque s'applique nécessairement à tout ce que Philon, par l'effet de ses croyances religieuses ou de ses souvenirs philosophiques, nous représente comme un intermédiaire entre les choses créées et la plus pure essence de Dieu, nous voulons parler des anges, du verbe et en général de ce que Philon désigne sous le nom un peu vague de puissances divines (δυνάμεις τοῦ θεοῦ). Quand le dualisme grec est pris au sérieux, quand le principe intelligent agit immédia-

1. *De Mundi opific. loc. laud.* Κρείττων ἢ ἐπιστήμη, κρείττων ἢ ἀρέτη κ. τ. λ.

2. *De specialibus legibus*, l. 2, t. II, p. 329, ed. Mangey.

3. Ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γάρ ἐστὶν ὁ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ... Ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις, ἀκατανόμαστος καὶ ἄῤῥητος. *Quod mundus sit immutabilis.*

tement sur la matière et que Dieu est conçu comme le Démiourgos du monde, alors le verbe ou le logos est la pensée divine, siége de toutes les idées à l'imitation desquelles ont été formés les êtres. Alors les forces et les messagers de Dieu, c'est-à-dire les anges, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes. Cette manière de voir est assez nettement exprimée dans les courts fragments que nous allons traduire. « Pour parler sans image, le monde « intelligible n'est nulle autre chose que la pensée de « Dieu, quand il se préparait à créer le monde, de « même qu'un architecte a dans sa pensée une ville « idéale avant de construire sur ce plan la ville réelle. « Or, comme cette ville idéale n'occupe aucune place « et ne forme qu'une image dans l'âme de l'architecte, « ainsi le monde intelligible ne peut pas être ailleurs « que dans la pensée divine, où a été conçu le plan de « l'univers matériel. Il n'existe pas un autre lieu ca- « pable de recevoir et de contenir, je ne dis pas toutes « les puissances de l'intelligence suprême, mais une « seule de ces puissances sans mélange [1]. » — « Ce sont « elles qui ont formé le monde immatériel et intelli- « gible, archétype du monde visible et corporel [2]. »

1. Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις, ἕτερον τί ἐστιν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. *De Mund. opific.*, t. I, p. 4, ed. Mangey.

2. Διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαι-

Ailleurs[1] nous apprenons que les puissances divines et les idées sont une seule et même chose; que leur rôle consiste à donner à chaque objet la forme qui lui convient. C'est à peu près dans les mêmes termes qu'on parle des anges. Ils représentent diverses formes particulières de la raison éternelle ou de la vertu, et habitent l'espace divin, c'est-à-dire le monde intelligible[2]. Le pouvoir dont ils dépendent immédiatement ou l'archange, c'est, comme nous le savons déjà, le logos lui-même. Mais ces natures et ces rôles sont complétement changés quand Dieu apparaît à l'esprit de notre auteur comme la cause immanente et le lieu véritable de tous les êtres. Dans ce cas, il ne s'agit plus simplement d'imprimer diverses formes à une matière qui n'existe pas par sa propre essence; mais toutes les idées, sans rien perdre de leur valeur intelligible, deviennent en outre des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres et contenues cependant dans une substance, dans une force, dans une intelligence unique.

C'est ainsi que la sagesse ou le verbe devient la pre-

νομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπέρ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. *De linguarum confusione.*

1. Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. *De Sacrificantibus,* t. II, p. 261, ed. Mangey.

2. Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων λόγων. *De Somniis* I, 21. — Λόγοι οὓς καλεῖν ἔθος ἄγγελοι... ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. *De Posteritate Caini.*

mière de toutes les puissances célestes, un pouvoir distinct, mais non séparé de l'être absolu [1], la source qui abreuve et qui vivifie la terre, l'échanson du Très-Haut qui verse le nectar des âmes et qui est lui-même ce nectar [2]; le premier-né de Dieu et la mère de tous les êtres (υἱὸς πρωτόγονος) [3]; on l'appelle aussi l'homme divin (ἄνθρωπος θεοῦ), car, cette image par laquelle l'homme terrestre a été créé le sixième jour et que le texte sacré appelle l'image de Dieu, ce n'est pas autre chose que le verbe éternel [4]; il est le grand-prêtre de l'univers (ἀρχιερεὺς τοῦ κοσμοῦ), c'est-à-dire le conciliateur du fini et de l'infini. On pourrait le regarder comme un second dieu, sans porter atteinte à la croyance d'un Dieu unique [5]. C'est de lui que l'on parle dans les Écritures, toutes les fois que l'on donne à Dieu des titres et un nom; car le premier rang appartient à l'Être ineffable [6]. Ce qui achève de nous convaincre que toutes ces expressions se rapportent à une

1. Ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστὶν, ἣν ἄκραν καὶ προτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. *Leg. alleg.* II.

2. Κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος... πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον... οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος, οὐ διαφέρων τοῦ πόματος. *De Somniis* II.

3. Δύο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ἱερα θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος. *De Somniis* I, t. I, p. 653, ed. Mangey.

4. Καὶ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος κ. τ. λ. *De Confusione linguarum*, t. I, p. 427 ed. cit.

5. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς κ. τ. λ. *Leg. alleg.* III, t. I, p. 128, ed. cit.

6. *De Somniis* I, t. I, p. 656, ed. Mangey.

personnification réelle, c'est que dans la pensée de Philon le verbe s'est quelquefois montré aux hommes sous une forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent [1]. Nous avons déjà vu comment ce verbe suprême en engendre un autre, qui sort de son sein, par voie d'émanation, comme un fleuve jaillit de sa source. C'est la bonté ou la vertu créatrice (*δύναμις ποιητική*), une idée de Platon transformée en une hypostase. Au-dessous de la bonté vient se placer la puissance royale (*ἡ βασιλική*) qui gouverne par la justice tous les êtres créés [2]. Ces trois puissances, dont les deux dernières, quand elles ne s'exercent que sur les hommes, prennent les noms de grâce et de justice (*ἡ ἵλεως καὶ ἡ νομοτεθική*), se sont autrefois montrées sur la terre sous la figure des trois anges qui ont visité Abraham [3]. Ce sont elles qui font le lien invisible et l'harmonie de ce monde, comme d'un autre côté elles sont la gloire, la présence de Dieu, dont elles descendent par un obscurcissement graduel de la splendeur infinie; car chacune d'elles est à la fois ombre et lumière; ombre de ce qui est au-dessus, lumière et vie de tout ce qui est au-dessous de leur propre sphère [4]. Enfin,

1. *Ib. suprà.*
2. *De Profugis,* t. I, p. 560, ed. Mang. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντες, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ κ. τ. λ.
3. *De Vitâ Abraham,* t. II, p. 17, ed. Mangey.
4. Ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκίαν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ

quoique leur action soit partout présente et que leurs formes se manifestent dans celles de l'univers, il n'est pas plus possible d'atteindre leur essence que celle du premier être. C'est ce que Dieu lui-même apprend à Moïse, quand celui-ci, après avoir demandé vainement de le voir face à face, le supplie, dit Philon, de lui montrer au moins sa gloire (τὴν Δόξαν αὐτοῦ), c'est-à-dire les puissances qui environnent son trône inaccessible (δορυφορούσας δυνάμεις)[1]. Quant aux anges, dans lesquels nous avons vu tout à l'heure des idées représentant les différentes espèces de vertu, ils ne sont pas seulement personnifiés à la manière des poëtes et des écrivains bibliques, on les considère aussi comme des âmes nageant dans l'Éther et venant s'unir quelquefois à celles qui habitent le corps de l'homme[2]. Ils forment des substances réelles et animées qui communiquent la vie à tous les éléments, à toutes les parties de la nature. En voici la preuve dans le passage que nous allons traduire : « Les êtres que les philoso-« phes des autres nations désignent sous le nom de « démons, Moïse les appelle des anges. Ce sont des « âmes qui flottent dans l'air, et personne ne doit re-

εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα... σκία θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστὶν. *Leg. alleg.* III.

1. Μήτ' οὖν ἐμὲ, μέτε τίνα τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. *De Monarchiâ* I, t. II, p. 218, ed. Mangey.

2. *De Plantatione.* — *De Monarchiâ* II. Cette réunion d'une âme à une autre a été reconnue des kabbalistes sous le nom de gestation (עִיבּוּר).

« garder leur existence comme une fable ; car il faut « que l'univers soit animé dans toutes ses parties et « que chaque élément soit habité par des êtres vivants. « C'est ainsi que la terre est peuplée par les animaux, « la mer et les fleuves par les habitants de l'eau, le feu « par la salamandre, que l'on dit très commune en « Macédoine, le ciel par les étoiles. En effet, si les « étoiles n'étaient des âmes pures et divines, nous ne « les verrions pas douées du mouvement circulaire, « qui n'appartient en propre qu'à l'esprit. Il faut donc « que l'air soit également rempli de créatures vivan- « tes, quoique l'œil ne puisse pas les voir [1]. »

C'est surtout quand il s'agit de l'homme que le syncrétisme de Philon se montre à découvert et qu'on aperçoit sans peine la double direction à laquelle il s'abandonne, malgré sa vive prédilection pour les idées orientales. Ainsi, non content de voir avec Platon, dans les objets de la sensation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, il va jusqu'à dire que sans le secours des sens nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; que sans le spectacle du monde matériel nous ne pourrions pas même soupçonner l'existence du monde immatériel et invisible [2]; puis il déclare l'influence des sens tout à fait perni-

1. *De Gigantibus*, t. I, p. 253, ed. Mangey.

2. Τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως κ. τ. λ. *De Somniis* I.

cieuse ; il commande à l'homme de rompre avec eux tout commerce et de se réfugier en lui-même. Il établit un abîme entre l'âme raisonnable, intelligente, qui seule a le privilége de constituer l'homme, et l'âme sensitive à laquelle nos organes empruntent à la fois la vie et la connaissance qui leur sont propres ; celle-ci, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang[1], tandis que la première est une émanation, un reflet inséparable de la nature divine (*ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν, ἀπαύγασμα θείας φύσεως*[2]). Et cependant ce point de vue exalté ne l'empêche pas de conserver l'opinion platonicienne qui reconnaît dans l'âme humaine trois éléments, la pensée, la volonté et les passions[3]. En mille endroits, il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qui appelle les sciences encycliques (*ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα*), c'est-à-dire les arts de la parole et ceux qui donnent cette culture extérieure si chère aux Grecs. Notre esprit, dit-il, a besoin d'être nourri de ces connaissances mondaines avant d'aspirer à une science plus haute, comme notre corps a besoin d'être nourri de lait avant de supporter des aliments

1. Αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστὶ, οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν. *De Concupiscentiâ*, t. II, p. 356, ed. Mangey.

2. *Quod deterior potiori insidiari soleat*, t. I, p. 208, ed. cit.

3. Ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν κ. τ. λ. *Leg. alleg.* I. — *De Confusione linguarum.* — *De Concupiscentiâ*, t. II, p. 350, ed. cit.

plus substantiels[1]. L'homme qui néglige de les acquérir doit succomber dans ce monde, comme Abel a succombé sous les coups de son frère parricide. Ailleurs, il enseigne tout le contraire, il faut mépriser la parole et les formes extérieures, comme il faut mépriser le corps et les sens, afin de ne vivre que par l'intelligence et dans la contemplation de la vérité toute nue. Quand Dieu dit à Abraham : Abandonne ton pays, ta famille et la maison de ton père, cela signifie que l'homme doit rompre avec son corps, avec ses sens et avec la parole; car le corps n'est qu'une partie de la terre que nous sommes forcés d'habiter; les sens sont les ministres et les frères de la pensée; enfin la parole n'est que l'enveloppe et en quelque sorte la demeure de l'intelligence qui est notre véritable père[2]. La même idée est reproduite d'une manière encore plus expressive, sous le symbole d'Agar et d'Ismaël. Cette servante rebelle et son fils, si ignominieusement chassés de la maison de leur maître, nous représentent la science encyclique et les sophismes qu'elle enfante. Il est à peine nécessaire d'ajouter que tout homme qui aspire à un rang élevé dans le monde des esprits doit imiter le patriarche hébreu[3]. Mais au moins, lorsque l'âme s'est réfugiée tout entière dans l'intelligence, y trouve-t-elle les moyens de se suffire et d'arriver par elle-même à la vérité et à

1. *De Congressu quærendæ eruditionis gratiâ.*
2. *De Somniis*, l. I.
3. *De Cherub.* — *De Congressu quærend. erudit. gratiâ.*

la sagesse? Si Philon avait répondu à cette question dans un sens affirmatif, il n'aurait pas été au-delà de la doctrine de Platon; car, lui aussi nous montre le vrai sage, se détachant entièrement du corps et des sens, et ne travaillant toute sa vie qu'à apprendre à mourir [1]; mais notre philosophe d'Alexandrie ne s'arrête pas à cette limite : il lui faut, outre les connaissances que nous empruntons à la raison, outre les lumières que donne la philosophie, des lumières et des connaissances supérieures directement émanées de Dieu et communiquées à l'intelligence comme une grâce, comme un don mystérieux. Quand nous lisons, dit-il, dans l'Écriture, que Dieu a parlé aux hommes, il ne faut pas croire que l'air ait été frappé d'une voix matérielle; mais c'est l'âme humaine qui a été éclairée par la lumière la plus pure. C'est uniquement sous cette forme que la parole divine peut s'adresser à l'homme. Aussi, quand la loi a été promulguée sur le mont Sinaï, ne dit-on pas que la voix a été entendue; mais, selon le texte, elle a été vue de tout le peuple assemblé : « Vous avez vu, dit aussi Jéhovah, que je vous ai parlé du haut du ciel [2]. » Evidemment, puisqu'on explique un miracle, il ne peut pas être ici question d'une connaissance rationnelle, ou de la seule contemplation des idées, mais de la révélation, entendue à la manière du

1. *Phedon.*, ad init.

2. Τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους οἱ χρησμοὶ φωτὸς τρόπον ὁρωμένους μηνύουσι· λέγεται γὰρ ὅτι πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν, οὐκ ἤκουσεν κ. τ. λ. *De Migrat. Abraham.*

mysticisme. Nous attacherons le même sens à un autre passage où l'on admet la possibilité, pour l'homme, de saisir Dieu en lui-même, dans une manifestation immédiate (ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβανεῖν), au lieu de remonter à lui par la contemplation de ses œuvres. Dans cet état, ajoute notre auteur, nous embrassons dans un seul regard l'essence de Dieu, son Verbe et l'Univers [1]. Il reconnaît aussi la foi (πίστις) qu'il appelle la reine des vertus (ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς), le plus parfait de tous les biens, le ciment qui nous lie à la nature divine [2]. C'est elle que nous voyons représentée dans l'histoire de Judas, s unissant à Thamar, sans écarter le voile qui couvre sa face, car c'est ainsi que la Foi nous unit à Dieu.

Philon ne montre pas moins d'hésitation quand il parle de la liberté humaine que lorsqu'il veut nous expliquer la nature et l'origine de nos connaissances. Quelquefois c'est la doctrine stoïcienne qui l'emporte : l'homme est libre; les lois de la nécessité, qui gouvernent sans exception toutes les autres créatures, n'existent pas pour lui. Or, ce libre arbitre qui est son privilége lui laisse en même temps la responsabilité de ses actions; c'est ainsi que, seul parmi tous les êtres, il est capable de vertu, et à ce titre il est permis de

1. . . . Ἀλλ' ὑπερκρύψας τὸ γενητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκίαν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸν λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. *Leg. alleg.*, l. II.

2. *De Migratione Abraham. — Quis rerum divinarum hæres.*

dire que Dieu, voulant se manifester dans l'univers par l'idée du bien, n'a pas trouvé de temple plus digne de lui que l'âme humaine[1]. Mais il est facile de voir que cette théorie si vraie et si sage est en contradiction avec certains principes généraux exposés précédemment, comme l'unité de substance, la formation des êtres par voie d'émanation et même le dualisme platonique. Aussi notre philosophe n'a-t-il aucune peine à l'abandonner pour le point de vue contraire, et il est facile de remarquer qu'il s'y trouve plus à l'aise, qu'il y déploie beaucoup mieux les richesses de son style à demi oriental et les ressources de son génie naturel. Alors il ne laisse plus rien à l'homme, ni de son libre arbitre, ni de sa responsabilité morale. Le mal que nous nous attribuons comme celui qui règne en général dans ce monde est le fruit inévitable de la matière[2], ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part avec le Logos divin à la formation de l'homme. Le bien au contraire n'appartient qu'à Dieu. En effet, c'est parce qu'il ne convient pas au souverain Être de participer au mal, qu'il a appelé des ouvriers subalternes à concourir avec lui à la création d'Adam; mais à lui seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos

1. *De Nobilitate,* t. II, p. 437, ed. cit. Νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ' εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν.

2. *De Opific. mund. — Quis rerum divinarum hæres. — De Nominum mutatione. — De Vitâ Mos.* III.

actions et dans nos pensées[1]. En conséquence de ce principe, il y a de l'orgueil et de l'impiété à se regarder comme l'auteur d'une œuvre quelconque; c'est s'assimiler à Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul aussi a la vertu de la féconder[2]; cette vertu sans laquelle nous serions abîmés dans le mal, confondus avec le néant ou la matière, Philon l'appelle de son véritable nom, c'est la Grâce (ἡ χάρις). « La Grâce, dit-il, est cette vierge céleste qui sert de « médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui offre et « l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas autre « chose qu'un symbole de la Grâce[3]. » A côté de cette influence toute mystique, Philon en reconnaît une autre qui ne porte pas une atteinte moins grave à la responsabilité morale et par conséquent au libre arbitre : c'est la réversibilité du bien. Le juste est la victime expiatoire du méchant; c'est à cause des justes que Dieu verse sur les méchants ses inépuisables trésors[4]. Ce dogme, également adopté par les kabbalistes et ap-

1. *De Mund. opific.*, p. 16, edit. de Paris de 1640. — *De Profugis*, même édit., p. 460.

2. *Leg. alleg.* I. — *De Profugis.* — *De Cherub.* — Gfroërer, ouvrage cité, l. I, p. 401.

3. Ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος· ἣν μέσην ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὀρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβάνοντος. Ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας τουτό ἐστι, μὴ εἶναι θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα. *De Nominum mutatione*, p. 1052, ed. cit.

4. Ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον. *De Sacrificiis Abelis et Caini*, p. 152, ed. Paris.

pliqué par eux à l'univers tout entier, n'est au fond qu'une conséquence de la Grâce : c'est elle et elle seule qui fait le mérite du juste ; pourquoi donc, par ce canal, n'arriverait-elle pas aussi jusqu'au méchant ? Quant au péché originel, cette autre entrave à la liberté humaine, il ne serait pas impossible d'en trouver la définition dans quelques paroles isolées de notre auteur[1] ; mais dans un sujet aussi grave il faut attendre des preuves plus explicites et plus sûres. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la vie même était aux yeux de Philon un état de déchéance et de contrainte ; par conséquent, plus on entre dans la vie, ou plus on pénètre, soit par la volonté, soit par l'intelligence, dans le règne de la nature, plus il devait croire que l'homme s'éloigne de Dieu, se pervertit et se dégrade. Ce principe est à peu près la seule base de la morale de Philon, sur laquelle il nous reste encore à jeter un coup d'œil rapide.

Ici, quoiqu'on trouve encore de loin en loin quelque contradiction, l'influence grecque n'est plus guère que dans le langage ; le fond est tout oriental et mystique. Par exemple, quand Philon nous dit avec Antisthène et Zénon qu'il faut vivre conformément à la nature (ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει), il entend par la nature humaine, non seulement la domination entière de l'esprit sur le

1. Nous citerons principalement ce passage : Παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. *De Vitâ Mos.* III, t. II, p. 157, ed. Mangey.

corps, de la raison sur les sens, mais l'observance de toutes les lois révélées, telles, sans doute, qu'il les interprète et les conçoit[1]. Quand il admet avec Platon et l'école stoïcienne ce qu'on a appelé plus tard les quatre vertus cardinales, il nous les représente en même temps comme des vertus inférieures et purement humaines ; il nous montre au-dessus d'elles, comme leur source commune, la bonté ou l'amour, vertu toute religieuse, qui ne s'occupe que de Dieu dont elle est l'image et l'émanation la plus pure. Il la fait sortir directement de l'Éden, c'est-à-dire de la divine sagesse, où l'on trouve la joie, la volupté, les délices dont Dieu seul est l'objet[2]. C'est probablement dans ce sens qu'à l'imitation de Socrate, il confond la vertu avec la sagesse[3]. Enfin, il faut se garder aussi de lui attribuer la pensée d'Aristote, quand il nous enseigne, d'après les termes de ce philosophe, que la vertu peut dériver de trois sources : la science, la nature et l'exercice[4]. Aux yeux de Philon, la science ou la sagesse véritable

1. Dans ces paroles de l'Écriture : « Abraham suivait toutes les voies du Seigneur, » on trouve cette maxime enseignée par les plus célèbres philosophes, qu'il faut vivre selon la nature, etc. *De Migrat. Abraham.*

2. Après avoir dit que les quatre vertus ont leur source dans la beauté, notre auteur ajoute : Λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρέτη ἀπὸ τῆς Ἐδὲμ, τής τοῦ θεοῦ σοφίας, ἣ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς θεῷ. *Leg. alleg.* I.

3. Κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας. *De Nobilitate*, ed. Mangey, t. II, p. 442.

4. *De Migrat. Abrah.* — *De Somniis* I, et passim.

n'est pas celle qui résulte du développement naturel de notre intelligence, mais celle que Dieu nous donne par un effet de sa grâce. La nature, dans l'opinion du philosophe grec, nous porte d'elle-même vers le bien ; selon Philon, il y a dans l'homme deux natures entièrement opposées qui se combattent, et dont l'une doit nécessairement succomber; dès lors toutes deux sont dans un état de violence et de contrainte qui ne leur permet pas de rester elles-mêmes. De là, son troisième moyen d'atteindre à la perfection morale, l'ascétisme dans toute son exaltation, substitué à l'empire légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs. En effet, il ne s'agit pas seulement d'atténuer le mal, de le circonscrire dans des limites plus ou moins restreintes, il faut le poursuivre tant qu'il en reste la plus légère trace, il faut le détruire, s'il est possible, dans sa racine et dans sa source. Or, le mal dont nous souffrons dans ce monde, est tout entier dans nos passions que Philon regarde comme absolument étrangères à la nature de l'âme[1]. Les passions, pour me servir de son langage, ont leur origine dans la chair. Il faut donc humilier et macérer la chair; il faut la combattre sous toutes les formes et à tous les instants[2]; il faut se relever de cet état de déchéance qu'on nomme la vie; il faut, par une indifférence absolue pour tous les biens périssables,

1. *Quis rerum divinarum sit.*

2. Οὐ μετριοπάθειαν ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν. *Legis alleg.* III.

reconquérir sa liberté au sein même de cette prison que nous appelons le corps[1]. Le mariage ayant pour but et pour résultat de perpétuer cet état de misère, Philon, sans le condamner ouvertement, le regarde comme une humiliante nécessité dont au moins les âmes d'élite devraient savoir s'affranchir[2]. Tels sont à peu près les principaux caractères de la vie ascétique, telle que Philon l'a comprise et telle qu'il nous la montre, plutôt encore qu'il ne l'a vue, réalisée par la secte des thérapeutes. Mais la vie ascétique n'est qu'un moyen; son but, c'est-à-dire le but de la morale elle-même, le plus haut degré de la perfection, du bonheur et de l'existence, c'est l'union de l'âme avec Dieu par l'entier oubli d'elle-même, par l'enthousiasme et par l'amour. Voici quelques passages que l'on croirait empruntés à quelque mystique plus moderne : « Si tu veux, ô mon « âme, hériter des biens célestes, il ne faudra pas seu- « lement, comme notre premier patriarche, quitter la « terre que tu habites, c'est-à-dire ton corps; la famille « où tu es né, c'est-à-dire les sens; et la maison de ton « père ou la parole; il faudra aussi te fuir toi-même, « afin d'être hors de toi comme ces corybantes enivrés « d'un enthousiasme divin. Car, là seulement est l'hé- « ritage des biens célestes, où l'âme, remplie d'enthou- « siasme, n'habite plus en elle-même, mais plonge

1. Τὸ σῶμα εἱρκτὴ, δεσμοτήριον. *De Migrat. Abrah.* — *Quis rerum div. hæres sit,* et passim.

2. *Quod deter. potiori insidiari soleat.* — *De Monacrhiâ.*

« avec délices dans l'amour divin et remonte entraînée « vers son père[1]. Une fois l'âme délivrée de toute pas- « sion, elle se répand elle-même comme une libation « pure devant le Seigneur. Car, verser son âme devant « Dieu, rompre les chaînes que nous trouvons dans « les vains soucis de cette vie périssable, c'est sortir de « soi-même pour arriver aux limites de l'univers et « jouir de la vue céleste de celui qui a toujours été[2]. » Avec de tels principes, la vie contemplative, si elle n'est pas la seule qu'il soit permis à l'homme d'embrasser, est placée bien au-dessus de toutes les vertus sociales, qui ont pour principe l'amour, et pour but le bien-être des hommes[3]. Le culte lui-même, j'entends le culte extérieur, devient inutile pour la fin que nous devons chercher à atteindre. Aussi Philon est-il très embarrassé sur ce point : « Ainsi qu'il faut, dit-il, avoir « soin de son corps, parce qu'il est la demeure de « l'âme, de même sommes-nous obligés d'observer « les lois écrites; car plus nous y serons fidèles, et « mieux nous comprendrons les choses dont elles sont « les symboles. Ajoutons à cela qu'il faut éviter le « blâme et les accusations de la multitude[4]. » Cette dernière raison ne ressemble pas mal au *post-scriptum* de

1. *Quis rerum divinarum hæres sit.*

2. *De Ebrietate.*

3. *De Migrat. Abrah.*, ed. Mang. l. I, p. 395, 413. — *Leg. alleg.*, même éd., t. I, p. 50. — *De Vit. contemplat.*

4. Ὥσπερ οὖν σώματος ἐπειδὰν ψυχῆς ἐστιν οἶκος προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν

certaines lettres; elle exprime seule la pensée de notre philosophe, et établit un rapport de plus entre lui et les kabbalistes. En même temps elle justifie ce que pensaient les thalmudistes de leurs coreligionnaires initiés aux sciences grecques.

De tout ce que nous venons de dire résultent deux conséquences extrêmement importantes pour l'origine de la kabbale. La première, c'est que cette doctrine traditionnelle n'a pas été puisée dans les écrits de Philon. En effet, puisque tous les systèmes grecs, et l'on peut dire la civilisation grecque tout entière, ont laissé chez ce dernier des traces aussi nombreuses, aussi intimement mêlées à des éléments d'une autre nature, pourquoi n'en serait-il pas de même dans les plus anciens monuments de la science kabbalistique? Or jamais, nous le répétons, on ne trouvera ni dans le *Zohar*, ni dans le livre de la création, le moindre vestige de cette civilisation brillante, transplantée par les Ptolémées sur le sol de l'Égypte. Sans parler des difficultés extérieures, précédemment signalées, et que nous maintenons ici dans toute leur force, est-ce que Simon ben Jochaï et ses amis, ou les auteurs quels qu'ils soient du *Zohar*, auraient pu, sans autre guide que les écrits de Philon, y démêler ce qui est emprunté aux divers philosophes de la Grèce, dont les noms sont rarement prononcés par leur disciple d'Alexandrie, et ce qui appartient à une autre

ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον.... πρὸς ᾧ καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδράσκειν. *De Migrat. Abrah.*

doctrine, fondée sur l'idée d'un principe unique et immanent, substance et forme de tous les êtres? Une telle supposition ne mérite pas d'être discutée. D'ailleurs, ce que nous avons appelé la partie orientale du syncrétisme de Philon est loin de s'accorder sur tous les points importants avec le mysticisme enseigné par les docteurs de la Palestine. Ainsi, Philon ne reconnaît en tout que cinq puissances divines, ou cinq attributs; les kabbalistes admettent dix Séphiroth. Philon, même quand il expose avec enthousiasme la doctrine de l'émanation et de l'unité absolue, conserve toujours un certain dualisme, celui de l'Être et des puissances, ou de la substance et des attributs, entre lesquels il nous montre un abîme infranchissable. Les kabbalistes considèrent les Séphiroth comme des limites diverses, dans lesquelles le principe absolu des choses se circonscrit lui-même, ou comme des vases, pour me servir de leur propre langage. La substance divine, ajoutent-ils, n'aurait qu'à se retirer, et ces vases seraient rompus et desséchés. Rappelons-nous aussi qu'ils enseignent expressément l'identité de l'Être et de la pensée. Philon, toujours dominé à son insu par cette idée de Platon et d'Anaxagore que la matière est un principe distinct de Dieu et éternel comme lui, se trouve naturellement conduit à considérer la vie comme un état de déchéance et le corps comme une prison : de là aussi son mépris pour le mariage qu'il regardait seulement comme une satisfaction donnée à la chair. Tout en admettant avec

l'Écriture que l'homme, dans les premiers jours de la création, quand il n'avait pas cédé encore aux voluptés des sens, était plus heureux qu'aujourd'hui, les kabbalistes regardent cependant la vie en général comme une épreuve nécessaire, comme le moyen par lequel des êtres finis, tels que nous, peuvent s'élever jusqu'à Dieu et se confondre avec lui dans un amour sans bornes. Quant au mariage, il n'est pas seulement pour eux le symbole, mais le commencement, la condition première de cette union mystérieuse; ils le transportent dans l'âme et dans le ciel; il est la fusion de deux âmes humaines qui se complètent l'une par l'autre. Enfin, le système d'interprétation appliqué par Philon aux livres saints, quoique le même, pour le fond, que celui des kabbalistes, ne peut cependant pas avoir servi d'exemple à ces derniers. Sans doute Philon n'ignorait pas absolument la langue de ses pères, mais il est facile de prouver qu'il n'avait sous les yeux que la version des Septante dont se servaient d'ailleurs tous les Juifs d'Alexandrie. C'est généralement sur les termes de cette traduction et des étymologies purement grecques que se fondent ses interprétations mystiques[1]. Dès lors que deviennent ces ingénieux procédés employés dans le

1. En voici quelques exemples : dans ces mots qui s'adressent au serpent dont la femme doit écraser la tête αὐτὸς σοῦ τηρήσει κεφαλὴν, il trouve avec raison une faute grammaticale ; mais cette faute n'existe pas dans le texte hébreu. (*Leg. alleg.* III.) Il fait dériver du grec φείδεσθαι le mot *Phison*, le nom d'un des quatre fleuves qui sortent du

Zohar et dont la puissance est tout à fait anéantie, quand ils cessent de s'appliquer à la langue sacrée [1] ? Du reste, nous l'avouons, cette différence dans la forme n'aurait pas à nos yeux une très grande importance, si Philon et les kabbalistes s'accordaient toujours dans le choix des textes, des passages de l'Écriture qu'ils donnent pour base à leur système philosophique, ou bien si, abstraction faite du langage, les mêmes symboles éveillaient en eux les mêmes idées. Mais cela n'arrive jamais. Ainsi la personnification des sens dans la femme, dans Ève, notre première mère, de la volupté dans le serpent qui a conseillé le mal, de l'égoïsme dans Caïn, que l'homme a engendré en s'unissant à Ève, c'est-à-dire aux sens, après avoir écouté le serpent; Abel, type de l'esprit qui méprise entièrement le corps et succombe par son ignorance des choses de ce monde; Abraham, type de la science divine; Agar, de la science mondaine; Sarah, de la vertu; la nature primitive de l'homme renaissant dans Isaac, la vertu ascétique représentée dans Jacob, et la foi dans Thamar, toutes ces riches et ingénieuses allégories qui, selon nous, sont

Paradis terrestre. Le mot *Evilat* vient de εὖ et de ἱλεως. Il lui importe que le nom de Dieu, Θεὸς, soit précédé ou non de l'article ὁ, etc. Voy. Gfrëorer, *ouv. cit.*, t. I[er], p. 50.

1. Comment, par exemple, la substance abstraite aurait-elle pu être appelée le non-être (אין) sans ce texte hébreu, חכמה מאין תמצא ? Que deviendraient les noms des trois premières Séphiroth ? Comment l'unité de Dieu et du monde résulterait-elle de ces trois mots, s'ils étaient traduits, מי ברה אלה ?

la seule propriété du philosophe d'Alexandrie, n'ont pas laissé le plus faible vestige, soit dans le *Zohar*, soit dans le livre de la Création. Pour toutes ces raisons nous croyons avoir le droit de dire que les écrits de Philon n'ont exercé aucune influence sur la kabbale.

Nous arrivons maintenant à la seconde conséquence que l'on peut tirer de ces écrits et du caractère de leur auteur. Nous avons vu avec quelle absence de discernement, avec quel oubli de la saine logique, Philon a pour ainsi dire mis au pillage la philosophie grecque tout entière; pourquoi lui supposerions-nous plus d'invention, plus de sagacité et de profondeur dans cette partie de ses opinions qui nous rappelle au moins les principes dominants du système kabbalistique? Ne serait-il pas juste de penser qu'il l'a trouvée toute faite dans certaines traditions conservées parmi ses coreligionnaires, et qu'il n'a fait que la parer des brillantes couleurs de son imagination? Dans ce cas, ces traditions seraient bien anciennes, car elles auraient été apportées de la Terre-Sainte en Égypte avant que tout commerce religieux eût cessé entre les deux pays; avant que les souvenirs de Jérusalem et la langue de leurs pères fussent complétement éteints parmi les Juifs d'Alexandrie. Mais nous ne sommes heureusement pas obligés de nous en tenir aux conjectures; il y a des faits qui nous prouvent jusqu'à l'évidence que plusieurs des idées dont nous parlons étaient connues plus d'un

siècle avant l'ère chrétienne. D'abord, Philon lui-même, comme nous l'avons dit précédemment, nous assure avoir puisé à une tradition orale, conservée par les anciens de son peuple[1]; il attribue à la secte des thérapeutes des livres mystiques d'une antiquité très reculée[2], et l'usage des interprétations allégoriques, appliqué sans exception et sans limite à toutes les parties de l'Écriture sainte. « La loi tout entière, dit-il, est à leurs « yeux comme un être vivant dont le corps est repré« senté par la lettre, et l'âme par un sens plus profond. « C'est dans ce dernier que l'âme raisonnable aper« çoit, à travers les mots, comme à travers un miroir, « les merveilles les plus cachées et les plus extraordi« naires[3]. » Rappelons-nous que la même comparaison est employée dans le *Zohar*, avec cette différence, qu'au-dessous du corps est le vêtement de la loi par lequel on désigne les faits matériels de la Bible : au-dessus de l'âme est une âme plus sainte, c'est-à-dire le Verbe divin, source de toute inspiration et de toute vérité. Mais nous avons d'autres témoignages bien plus anciens et plus sûrs que celui de Philon. Nous commencerons par le plus important de tous, la fameuse version des Septante.

1. *De Vitâ Mosis*, I; ed. Mang., liv. II, pag. 81.
2. *De Vitâ contemplativâ*.
3. Ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δε τὸν ἐναποκείμενον τοῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διοφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ δὶὰ κατ-

Déjà le Thalmud avait une vague connaissance[1] des nombreuses infidélités de cette antique traduction, pour laquelle cependant il exprime la vénération la plus profonde. La critique moderne a démontré jusqu'à l'évidence qu'elle a été faite au profit d'un système éminemment hostile à l'anthropomorphisme biblique, et où l'on trouve en germe le mysticisme de Philon[2]. Ainsi, quand le texte sacré dit positivement[3] que Moïse, son frère et les soixante et dix vieillards virent le Dieu d'Israël sur un trône de saphir; selon la traduction, ce n'est pas Dieu qui a été aperçu, mais le lieu qu'il habite[4]. Quand un autre prophète, Isaïe, voit le Seigneur assis sur son trône et remplissant le temple avec les plis de sa robe[5], cette image trop matérielle est remplacée par la *gloire de Dieu,* la Sché'hinah des Hébreux[6]. Ce n'est pas en réalité que Jéhovah parle à Moïse face à face, mais seulement dans une vision; et il est probable que cette vision, dans la pensée du traducteur, était purement intellectuelle[7]. Jusqu'ici nous ne voyons encore que la

όπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, *De Vitâ contemplativâ*, t. II, pag. 475, ed. Mang.

1. *Thalm. Babyl. Trait. Méguillah*, fol. 9, chap. 1.

2. Voy., pour les documents nécessaires, Gfroërer, *Christianisme primitif*, t. II, pag. 4-18, et Daehne, *Exposition historique de la philosophie religieuse chez les Juifs d'Alexandrie,* t. II, pag. 1-72.

3. *Exod.*, chap. 24, v. 9 et 10.

4. Καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

5. *Isaïe*, chap. 6, v. 1.

6. Καὶ πλήρες ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ.

7. Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει. *Nombr.*, chap. 12, v. 8.

destruction de l'anthropomorphisme et le désir de dégager l'idée de Dieu des images quelquefois sublimes qui l'éloignent de l'intelligence. Mais voici des choses plus dignes de notre intérêt : au lieu du *Seigneur Sabaoth,* du Dieu des armées que la Bible nous représente comme un autre Mars, excitant la fureur de la guerre et marchant lui-même au combat [1], nous trouvons dans la traduction grecque, non pas le Dieu suprême, mais les puissances dont Philon parle tant dans ses écrits, et le Seigneur, Dieu des puissances (κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων). S'agit-il d'une comparaison où figure la rosée née du sein de l'Aurore [2], l'interprète anonyme y substitue cet être mystérieux que Dieu a engendré de son sein avant l'étoile du jour [3], c'est-à-dire le Logos, la lumière divine qui a précédé le monde et les étoiles. Lorsqu'il s'agit d'Adam et d'Ève, il se garderait bien de dire, avec le texte, que Dieu les créa mâle et femelle [4]; mais ce double caractère, ces deux moitiés de l'humanité sont réunies dans un seul et même être qui est évidemment l'homme prototype ou l'*Adam Kadmon* [5]. On trouvera aussi dans ce curieux monument, qui n'intéresse pas moins le philosophe que le théologien, des

1. יי כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה. *Isaïe*, chap. 42, v. 13.

2. מרחם משחר לך טל ילדתך, *Psalm.*, chap. CX, v. 3.

3. Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησα σέ.

4. זכר ונקבה ברא אתם *Gen.* I, v. 27.

5. Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτὸν.

traces non équivoques de la théorie des nombres et des idées. Par exemple, Dieu n'est pas, dans le sens ordinaire du mot, le créateur du ciel et de la terre ; il les a seulement rendus visibles, d'invisibles qu'ils étaient[1]. « Qui a créé toutes ces choses? » demande le prophète hébreu[2] ; « Qui les a rendues visibles? » dit l'interprète alexandrin. Quand le même prophète nous représente le maître du monde commandant aux étoiles, comme à une nombreuse armée[3], son interprète lui fait dire que Dieu a produit l'univers d'après les nombres[4]. Si dans ces divers passages il est facile de trouver une allusion aux doctrines de Platon et de Pythagore, n'oublions pas que la théorie des nombres est aussi enseignée, quoique sous une forme grossière, dans le *Sépher ietzirah*, et que celle des idées est absolument inséparable de la métaphysique du *Zohar*. Nous ajouterons à cela qu'il y a dans le premier de ces deux monuments une application du principe pythagoricien littéralement reproduite dans les écrits de Philon, que l'on chercherait en vain dans quelque autre philosophe ayant écrit en grec : c'est à cause et par l'influence du nombre sept que nous avons sept organes principaux,

1. Οὖτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γὴν καὶ ποίησας αὐτὴν αὐτὸς διώρισεν αὐτήν. *Is.*, chap. 45, v. 18. Il faut ajouter à ce passage les deux mots suivants, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, qu'on a remarqués depuis longtemps dans le 2e verset de la Genèse.

2. מי ברא אלה. *Is.*, chap. 40, v. 26 τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα.

3. המוציא במספר צבאם *Ib. supr.* Voy. la traduction de Sacy.

4. Ὁ ἐκφέρων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ.

qui sont les cinq sens, l'organe de la voix et celui de la génération ; c'est par la même raison qu'il y a sept portes de l'âme, à savoir, les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche[1] ; nous trouvons également dans la version des Septante une autre tradition kabbalistique dont plus tard le gnosticisme s'est emparé. Quand le texte dit que le Très-Haut marqua les limites des nations d'après le nombre des enfants d'Israël, nous lisons dans la traduction d'Alexandrie que les peuples furent divisés d'après le nombre des anges du Seigneur[2]. Or cette interprétation, si arbitraire et si bizarre en apparence, devient très intelligible par un passage du *Zohar*, où nous apprenons qu'il y a sur la terre soixante et dix nations ; que chacune de ces nations est placée sous le pouvoir d'un ange qu'elle reconnaît pour son Dieu, et qui est pour ainsi dire la personnification de son propre génie. Les enfants d'Israël ont seuls le privilége de n'avoir audessus d'eux que le Dieu véritable qui les a choisis pour son peuple[3]. Nous rencontrons la même tradition chez un auteur sacré non moins ancien que la version des

1. Τῆς ἡμετέρας ψυχῆς δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον, κ. τ. λ. *De Mund. Opific.*, pag. 27, ed. Pars.

2. יצב גבלת עמים למספר בני ישראל., *Deut.* chap. 32, v. 8. — ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ

3. התנינים הגדולים אלין אינון שבעין ממנן ורברבן על שבעין עמין ובגין כך אתבריאו כלדו למהוי שליטאן על ארעא וגומ *Zohar*, 1re part., fol. 46 verso.

Septante[1]. Sans doute la philosophie grecque, si florissante dans la capitale des Ptolémées, a exercé une grande influence sur cette traduction célèbre, mais il s'y trouve aussi des idées évidemment puisées à une autre source, et qui ne peuvent pas même être nées sur le sol de l'Égypte. En effet, s'il en était autrement, si tous les éléments que nous venons de signaler, comme l'interprétation allégorique des monuments religieux, la personnification du Verbe et son identité avec le lieu absolu, étaient le résultat du mouvement général des esprits à cette époque et dans le pays dont nous venons de parler, comprendrait-on comment, depuis les derniers auteurs de la version des Septante jusqu'à Philon, c'est-à-dire pendant un espace de deux siècles, il n'en paraît pas la moindre trace dans l'histoire de la philosophie grecque[2]? Mais voici un autre monument à peu près contemporain, où nous trouvons le même esprit sous une forme encore plus précise, et dont l'origine hébraïque ne saurait être contestée : c'est le livre de Jésus, fils de Sirah, vulgairement appelé l'*Ecclésiastique*.

Nous ne connaissons aujourd'hui cet auteur religieux

1. Ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν. *Jes. Sirac.*, chap. 17, v. 17.

2. Le traducteur de Jésus, fils de Sirah, qui vivait environ cent cinquante ans avant Jésus-Christ dans la 38me année du règne d'Évergète second, nous parle de la version des Septante comme d'une œuvre connue et terminée depuis longtemps.

que par une traduction grecque due à la plume de son petit-fils. Ce dernier nous apprend lui-même, dans une sorte de préface, qu'il était venu en Égypte (probablement après avoir quitté la Judée) dans la trente-huitième année du règne d'Évergète II. Par conséquent, si nous faisons vivre l'écrivain original cinquante ans auparavant, nous le rencontrerons à la distance de deux siècles avant l'ère chrétienne. Sans croire aveuglément au témoignage du traducteur, qui nous assure que son aïeul avait uniquement puisé à des sources hébraïques, nous ferons remarquer que Jésus, fils de Sirah, est souvent cité avec éloge par le Thalmud, sous le nom de Jeschoua ben Sirah ben Éliézer[1]. Le texte original existait encore au temps de saint Jérôme et jusqu'au commencement du IVe siècle; les juifs aussi bien que les chrétiens le comptaient au nombre de leurs écrivains sacrés. Or vous rencontrerez chez cet ancien auteur, non seulement la tradition dont nous avons parlé tout à l'heure, mais la doctrine du Logos ou de la sagesse divine, à peu de chose près, telle qu'elle est enseignée par Philon et les kabbalistes. D'abord la sagesse est la même puissance que le Verbe ou le Mêmra des traducteurs chaldéens; elle est la parole; elle est sortie de la bouche du Très-Haut (ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον)[2]; elle ne peut pas être prise pour une

1. Voyez Zunz, *De la Prédication religieuse chez les Juifs*, chap. 7.
2. Chap. 24, v. 3; *trad. de Sacy*, même chap., v. 7.

simple abstraction, pour un être purement logique, car elle se montre au sein de son peuple, dans l'assemblée du Très-Haut, et fait l'éloge de son âme (*ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται.... αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς*)[1]. Cette assemblée céleste se compose probablement des puissances qui lui sont subordonnées; car le Thalmud et le *Zohar* emploient fréquemment, pour rendre la même idée, une expression tout à fait semblable[2]. La Sagesse, ainsi introduite sur la scène, se représente elle-même comme le premier né de Dieu; car elle a existé dès le commencement, quand le temps n'était pas encore, et elle ne cessera pas d'être dans la suite de tous les âges[3]. Elle a toujours été avec Dieu[4]; c'est par elle que le monde a été créé; elle a seule formé les sphères célestes et est descendue dans les profondeurs de l'abîme. Son empire s'étend sur les flots de l'Océan, sur toutes les régions de la terre, sur tous les peuples et toutes les nations qui l'habitent[5]. Dieu lui ayant ordonné de se chercher ici-bas une demeure, son choix s'arrêta sur Sion[6]. Quand on songe que, dans l'opinion de notre auteur, chacune des autres nations est placée sous le pouvoir d'un ange ou d'une puissance subalterne, le

1. Chap. 24, v. 1.
2. ישיבה של מעלה
3. Chap. 24, v. 9; *de Sacy*, v. 4. Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με.
4. Chap. 1, v. 1.
5. Chap. 24, v. 5 et seq.
6. Chap. 24, v. 7 et seq.; *de Sacy*, v. 11.

choix de Sion pour demeure de la Sagesse ne doit pas être regardé comme une simple métaphore, mais il signifie, comme le dit expressément la tradition que nous avons citée, que l'esprit de Dieu ou le Logos agit immédiatement et sans intermédiaire sur les prophètes d'Israël[1]. Comment concevoir aussi que la Sagesse, si elle n'a rien de substantiel, si elle n'est pas en quelque sorte l'organe et le ministre de Dieu, ait établi son trône dans une colonne de nuée, probablement la même colonne qui marchait devant le peuple hébreu dans le désert[2]? En somme, l'esprit de ce livre, comme celui de la version des Septante et de la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, consiste à placer entre le souverain Être (ὁ ὑψίστος) et ce monde périssable une puissance médiatrice qui est en même temps éternelle et la première œuvre de Dieu, qui agit et qui parle à sa place, qui est elle-même sa parole et sa vertu créatrice. Dès lors, l'abîme est comblé entre le fini et l'infini : plus de divorce entre le ciel et la terre; Dieu se manifeste par sa parole, et celle-ci par l'univers. Mais sans avoir besoin d'être reconnue d'abord dans les choses visibles, la parole divine arrive quelquefois directement aux hommes sous la forme d'une inspiration sainte, ou par le don de la prophétie et de la révélation. C'est ainsi qu'un peuple a été élevé au-dessus de tous les autres peuples, et un

1. Chap. 17, v. 15. Μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.

2. Ὁ θρόνος μοῦ ἐν στύλῳ νεφέλης.

homme, le législateur des Hébreux, au-dessus de tous les autres hommes. J'ajouterai que, dans ce résultat si important pour nous, la théologie est parfaitement d'accord avec la critique; car, si vous consultez, sur l'ouvrage qui fixe actuellement notre attention, les traductions les plus orthodoxes, par exemple celle de Le Maistre de Sacy, vous y verrez signalées de nombreuses allusions à la doctrine du Verbe[1]. Nous pourrions peut-être en dire autant du livre de la Sagesse, dans lequel on a depuis longtemps remarqué un passage ainsi traduit par de Sacy : « La Sagesse est plus active que les choses « les plus agissantes..... Elle est une vapeur, c'est-à- « dire une émanation de la vertu de Dieu et l'effusion « toute pure de la clarté du Tout-Puissant.... Elle est « l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de « la majesté de Dieu et l'image de sa bonté. N'étant « qu'une, elle peut tout; et toujours immuable en elle- « même, elle renouvelle toutes choses; elle se répand « parmi les nations dans les âmes saintes, et elle forme « les amis de Dieu et les prophètes[2]. » Mais le caractère général de cet ouvrage nous paraît plutôt se rapprocher de la philosophie platonicienne que du mysticisme de Philon. Et comme on n'en connaît encore ni l'âge ni la véritable origine[3], nous avons cru devoir attendre

1. Voy. surtout le 1er et le 24e chap.
2. Chap. 7, v. 24-27.
3. Voy. dom Calmet, *Dissertation sur l'auteur du livre de la Sagesse*, dans son *commentaire littéral de l'Anc. Testam.*, et Daehne, *ouvr. cité*, liv. II.

qu'une critique plus savante que la nôtre ait résolu ces questions[1]. Au reste, les faits que nous venons de recueillir suffisent à nous démontrer que la kabbale n'est pas plus le fruit de la civilisation grecque d'Alexandrie que du platonisme pur. En effet, parlez-vous seulement du principe qui sert de base à tout le système kabbalistique, à savoir : la personnification de la Parole et de la Sagesse divine, considérée comme la cause immanente des êtres? Vous le trouverez à une époque où le génie particulier d'Alexandrie était encore à naître. Et où le trouverez-vous? Dans une traduction pour ainsi dire traditionnelle de l'Ecriture et dans un autre monument d'origine purement hébraïque. S'agit-il des détails et des idées secondaires; par exemple des différentes applications de la méthode allégorique, ou des conséquences qu'on a pu tirer du principe métaphysique dont nous venons de parler? Vous apercevrez sans effort une assez grande différence entre les écrits de Philon et ceux des kabbalistes hébreux.

1. Nous croyons cependant que les sources hébraïques étaient familières à l'auteur ; car on trouve chez lui des légendes apocryphes qui n'existent pas ailleurs que dans les *Midraschim* de la Palestine. Telle est celle de la manne prenant toutes les qualités des mets dont on avait le désir; telle est aussi la croyance que Joseph était devenu roi de l'Égypte, et que pendant les trois jours de ténèbres les Égyptiens ne pouvaient conserver aucune lumière artificielle. *Sap.*, chap. 16, v. 20-23. Voy. dom Calmet, *Préface sur le livre de la Sagesse.*

CHAPITRE IV.

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LE CHRISTIANISME.

Puisque la kabbale ne doit rien ni à la philosophie, ni à la Grèce, ni à la capitale des Ptolémées, il faut bien qu'elle ait son berceau en Asie; que le judaïsme l'ait tirée de son sein, par sa seule puissance; ou qu'elle soit sortie de quelque autre religion née en Orient et assez voisine du judaïsme, pour exercer sur lui une influence incontestable. Cette religion ne serait-elle pas le christianisme? Malgré l'extrême intérêt qu'elle éveille tout d'abord, cette question, déjà résolue par tout ce qui précède, ne peut pas nous arrêter longtemps. Il est évident pour nous que tous les grands principes métaphysiques et religieux, servant de base à la kabbale, sont antérieurs aux dogmes chrétiens, avec lesquels du reste il n'entre pas dans notre plan de les comparer. Mais quelque sens qu'on attache à ces principes, leur forme seule nous donne l'explication d'un fait qui nous paraît offrir un grand intérêt social et religieux : un bon nombre de kabbalistes se sont convertis au christianisme; nous citerons entre autres Paul Ricci, Conrad Otton[1], Rittangel, le dernier éditeur du *Sépher ietzirah*, et le fils du célèbre Abrabanel, Léon l'Hébreu, l'auteur

1. Auteur d'un ouvrage intitulé *Gali Razia*, c'est-à-dire les *Secrets dévoilés*, Nuremberg, 1605, in-4°. Le but de cet ouvrage, entièrement composé de citations hébraïques traduites en latin et en allemand,

des *Dialogues d'amour.* A une époque plus rapprochée de nous, vers la fin du dernier siècle, on a vu un autre kabbaliste, le Polonais Jacob Frank, après avoir fondé la secte des *Zoharites,* passer dans le sein du catholicisme avec plusieurs milliers de ses adhérents[1]. Il y a longtemps que les rabbins ont aperçu ce danger; aussi quelques-uns d'entre eux se sont-ils montrés très hostiles à l'étude de la kabbale[2], tandis que d'autres la défendent encore aujourd'hui comme l'arche sainte, comme l'entrée du Saint des Saints, pour en éloigner les profanes. Léon de Modène, qui a écrit contre l'authenticité du *Zohar* un livre récemment découvert et publié en Allemagne[3], est loin de compter sur le salut de ceux qui ont livré à la presse les principaux ouvrages kabbalistiques[4]. D'un autre côté, les chrétiens qui se sont occupés du même sujet, par exemple, Knorr de Rosenroth, Reuchlin et Rittangel après sa conversion, y ont vu le moyen le plus efficace de faire tomber la barrière qui sépare la synagogue de l'Eglise. C'est dans l'espoir d'amener un jour ce résultat tant désiré qu'ils ont rassemblé dans leurs ouvrages tous les passages du

est de prouver le dogme chrétien par différents passages du *Thalmud* et du *Zohar*.

1. Peter Beer, *Hist. des sectes religieuses chez les Juifs*, t. II, pag. 309 et seq.

2. Voy. *Ari nohem de Léon de Modène*, pag. 7, 79 et 80.

3. *Ari nohem* (le lion rugissant) publié par Julius *Fürst*. Leipzig, 1840.

4. *Ib. supr.* p. 7. ולא ידעתי אם ימחול יי לאשר הדפיסם אותם חספרים

Zohar et du Nouveau Testament qui présentent entre eux quelque affinité. Au lieu de les suivre dans cette voie et de nous rendre leur écho, nous qui sommes étranger à toute polémique religieuse, nous aimons mieux rechercher ce qu'il y a de commun entre la kabbale et les plus anciens organes du gnosticisme. Ce sera pour nous un moyen de nous assurer si les principes dont nous voulons connaître à la fois l'influence et l'origine n'ont pas été répandus en dehors de la Judée; si leur influence ne s'est pas exercée encore sur d'autres peuples absolument étrangers à la civilisation grecque, et par conséquent, si nous ne sommes pas dès lors autorisé à regarder la kabbale comme un reste précieux d'une philosophie religieuse de l'Orient, qui, transportée à Alexandrie, s'est mêlée à la doctrine de Platon, et, sous le nom usurpé de Denys l'Aréopagite, a su pénétrer jusque dans le mysticisme du moyen âge.

D'abord, sans sortir de la Palestine, nous rencontrons, au temps des apôtres, à Samarie, et probablement dans un âge déjà avancé, le personnage assez singulier de Simon le Magicien. Quel était cet homme qui jouissait au milieu de ses concitoyens [1] d'un pouvoir incontesté et d'une admiration sans bornes [2]? Il

1. L'opinion la plus généralement admise, c'est que Simon était de Gitthoï, bourg samaritain. L'historien Josèphe est le seul qui parle d'un Juif, originaire de Chypre, qui se faisait passer pour magicien (*Antiquit.*, liv. XX, chap. 7.)

2. *Act. apost.*, VIII, 10.

pouvait avoir des idées assez basses sur les motifs qui nous portent à partager avec les autres les dons les plus sublimes, mais assurément ce n'était pas un imposteur, puisqu'il plaçait les apôtres au-dessus de lui et qu'il voulait obtenir d'eux à prix d'argent le privilége de communiquer l'esprit saint [1]. J'irai plus loin, je pense que son autorité eût été vaine si elle n'avait pas eu pour appui une idée bien connue et depuis longtemps accréditée dans les esprits. Cette idée, nous la trouvons exprimée très nettement dans le rôle surnaturel qu'on attribuait à Simon. Le peuple tout entier, disent les *Actes,* depuis le plus grand jusqu'au plus petit, le regardait comme une personnification de la grande puissance de Dieu : *Hic est virtus Dei quæ vocatur magna* [2]. Or, saint Jérôme nous apprend que par là notre prophète samaritain n'entendait pas autre chose que le verbe de Dieu (*sermo Dei*) [3]. En cette qualité, il devait nécessairement réunir en lui tous les autres attributs divins ; car, d'après la métaphysique religieuse des Hébreux, le Verbe ou la Sagesse renferme implicitement les Séphiroth inférieures. Aussi saint Jérôme nous donne-t-il pour authentiques ces paroles que Simon s'applique à lui-même : « Je suis « la parole divine, je possède la vraie beauté, je suis

1. *Ib.* v. 18 et 19.
2. *Ib.* v. 10.
3. *Hier. Commentar. in Matthæi*, chap. 24, v. 5, tom. VII de ses Œuvres, éd. Venise.

« le consolateur, je suis le tout-puissant, je suis tout « ce qui est en Dieu [1]. » Il n'est pas une seule de ces expressions qui ne réponde à l'une des Séphiroth de la kabbale, dont nous retrouvons encore l'influence dans ce fait rapporté par un autre père de l'Église [2] : Simon le Magicien, qui se considérait lui-même comme une manifestation visible du Verbe, voulut également personnifier dans une femme d'assez mauvaise réputation la pensée divine, le principe féminin corrélatif au Verbe, c'est-à-dire l'épouse de celui-ci. Or, cette bizarre conception, qui n'a aucun fondement ni dans la philosophie platonicienne, ni dans l'école d'Alexandrie, quand même elle aurait existé alors, s'accorde à merveille, tout en le défigurant, avec le système kabbalistique où la Sagesse, c'est-à-dire le Verbe, représenté comme un principe mâle, a comme tous les autres principes du même ordre sa moitié, son épouse; telle est celle des Séphiroth qui porte le nom d'intelligence (בינה) [3], et que plusieurs gnostiques ont prise pour le Saint-Esprit, en continuant à la représenter sous l'image d'une femme. De ce nombre est le Juif Elxaï, qui a plus d'un trait de ressemblance avec le prophète de Samarie. Son nom même (c'est lui sans doute qui l'a choisi), est l'expression du rôle qu'il s'est

1. Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei, *ib. supr.*

2. *Clement. recognitiones*, liv. II. — *Iren.*, liv. I, chap. 20.

3. Voy. *la 2e partie* de cet ouvrage, pag. 188 et suiv.

donné[1]. Non seulement, comme nous venons de le dire, cet hérésiarque conçoit le Saint-Esprit comme un principe féminin ; mais le Christ n'est à ses yeux qu'une force divine, prenant quelquefois une forme matérielle dont il décrit avec de minutieux détails les proportions colossales[2]. Or, nous nous rappelons avoir trouvé dans le *Zohar* une description semblable de la Tête blanche, et un autre ouvrage très célèbre parmi les kabbalistes, l'Alphabet pseudonyme de rabi Akiba [3], parle de Dieu à peu près dans les mêmes termes. A côté de cette manière de concevoir le Verbe, l'Esprit saint et en général les couples divins dont se compose le Plérôme, nous trouvons aussi dans les souvenirs qui nous restent du Syrien Bardesanes le principe de la cosmogonie kabbalistique. Le père inconnu qui habite au sein de la lumière a un fils ; c'est le Christ ou l'homme céleste ; à son tour le Christ s'unissant à sa compagne,

1. אל כסי, peut-être aussi חיל כסי, la force mystérieuse. *Epiphan.*, 19e hérésie.

2. *Ib. supr.*

3. אותיות דר״ עקיבה. Voici la traduction d'un passage de ce livre : « Le corps de la présence divine (גופו של שכינה) a une étendue « de deux cent trente-six fois dix mille *parasah*, à savoir : cent « dix-huit fois dix mille depuis les reins jusqu'en bas, et autant de« puis les reins jusqu'en haut. Mais ces *parasah* ne ressemblent « pas aux nôtres. Chaque *parasah* divine a mille fois mille coudées ; « chaque coudée divine a quatre *zareth* et une *palme* ; chaque *za*« *reth* représente la longueur comprise entre les deux extrémités « opposées de l'univers. » *Lettre* ה, pag. 15 verso, éd. Cracovie de 1579.

à son épouse qui est le Saint-Esprit (τὸ πνεῦμα), produit successivement les quatre éléments, l'air et l'eau, le feu et la terre; en sorte que ces éléments et le monde extérieur en général sont ici, comme dans le *Sepher ietzirah*, une simple émanation ou la voix de l'Esprit [1].

Mais pourquoi persisterions-nous à glaner péniblement quelques souvenirs épars dans les *Actes des Apôtres* ou dans les *Hymnes* de saint Éphrem, quand nous pouvons puiser à pleines mains dans un monument du plus grand prix, assez récemment publié dans le texte syriaque et traduit en latin par un savant orientaliste : nous voulons parler du *Code nazaréen* [2], cette bible du gnosticisme purement oriental. On sait que saint Jérôme et saint Épiphane font remonter la secte des nazaréens jusqu'à la naissance du christianisme [3]. Eh bien! telle est la ressemblance d'un grand nombre de ses dogmes avec les éléments les plus essentiels du système kabbalistique, qu'en les lisant dans l'ouvrage qui vient d'être cité, on croit avoir trouvé quelques variantes ou quelques fragments égarés du *Zohar*. Ainsi, Dieu y est toujours appelé le roi et le maître de la lu-

1. *Saint-Ephrem*, hymne 55, pag. 557.

2. *Codex Nazareus*, 3 vol. in-4°, 1815, publié et traduit par Mathieu Norberg.

3. Cette opinion, adoptée par la plupart des théologiens, doit l'emporter sur celle de Mosheim qui, pour mieux répondre aux objections de Toland contre l'unité de la foi chrétienne, fait naître la secte des nazaréens au IVe siècle. Voy. Mosheim, *Indiciæ antiquæ christianorum disciplinæ*, sect. I, chap. 5.

mière; il est lui-même la splendeur la plus pure, la lumière éternelle et infinie. Il est aussi la beauté, la vie, la justice et la miséricorde [1]. De lui émanent toutes les formes que nous apercevons dans ce monde; il en est le créateur et l'artisan; mais sa propre sagesse et sa propre essence, personne ne les connaît [2]. Toutes les créatures se demandent entre elles quel est son nom et se voient forcées de répondre qu'il n'en a pas. Le roi de la lumière, la lumière infinie n'ayant pas de nom qu'on puisse invoquer, pas de nature qu'on puisse connaître, on ne peut arriver jusqu'à elle qu'avec un cœur pur, une âme droite et une foi pleine d'amour [3]. La gradation par laquelle la doctrine nazaréenne descend du souverain être aux dernières limites de la création est exactement la même que dans un passage du *Zohar* déjà fréquemment cité dans ce travail : « Les « génies, les rois et les créatures célèbrent à l'envi, « par des prières et par des hymnes, le roi suprême

1. Rex summus lucis, splendor purus, lux magna. Non est mensura, numerus et teruimus ejus splendori, luci et majestati. Totus est splendor, totus lux, totus pulchritudo, totus vita, totus justitia, totus misericordia, etc. *Cod. Naz.*, t. I, pag. 5.

2. Creator omnium formarum, pulchrarumque artifex, retinens verò suæ sapientiæ, suique obtegens, nec sui manifestus. *Ib.*, pag. 7.

3. Creaturæ omnes tui nominis nesciæ. Dicunt reges lucis, se invicem interrogantes : nomenne sit magnæ luci ? iidemque respondentes : nomine caret. Quia autem nomine caret, nec fuerit qui illius nomen invocet, noscendæque illius naturæ insistat, beati pacifici qui te agnoverunt corde puro, mentionem tui fecerunt mente justâ, fidem tibi integro affectu habuerunt. *Cod. Naz.*, t. I, pag. 11.

« de la lumière dont partent cinq rayons d'un éclat « merveilleux : le premier, c'est la lumière qui éclaire « tous les êtres ; le second, c'est le souffle suave qui « les anime ; le troisième, c'est la voix pleine de dou- « ceur avec laquelle ils exhalent leur allégresse ; le « quatrième, c'est la parole qui les instruit et les élève « à rendre témoignage de leur foi ; le cinquième, c'est « le type de toutes les formes sous lesquelles ils se « développent, semblables à des fruits qui mûrissent « sous l'action du soleil [1]. » Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces lignes, que nous nous sommes borné à traduire les différents degrés de l'existence représentés chez les kabbalistes par la pensée, le souffle ou l'esprit, la voix et la parole. Voici, pour exprimer la même idée, d'autres images qui ne nous sont pas moins familières : avant toute créature était la vie cachée en elle-même, la vie éternelle et incompréhensible, sans lumière et sans forme (ferho). De son sein naquit l'atmosphère lumineuse (ajar zivo, אויר זיוא) qu'on appelle aussi la parole, le vêtement (מללן·אלבושן) ou le fleuve symbolique qui représente la Sagesse. De ce fleuve sortent les eaux vives ou

1. Omnes genii, reges et creaturæ, precationi et hymno insistentes, celebrant regem summum lucis, a quo exeunt quinque radii magnifici et insignes : primus, lux quæ illis orta : secundus, flatus suavis qui eis adspirat : tertius dulcedo vocis quâ excellant : quartus verbum oris quod eos erigit et ad confessionem pietatis instituit : quintus species formæ cujusque, quâ adolescunt, sicut sole fructus. *Ib. supr.*, pag. 9.

les grandes eaux par lesquelles les nazaréens comme les kabbalistes représentent la troisième manifestation de Dieu, l'intelligence ou l'esprit, qui à son tour produit une seconde vie, image très éloignée de la première[1]. Cette seconde vie appelée Juschamin (מין ou יש מון le lieu des formes, des idées), au sein de laquelle a été conçue d'abord l'idée de la création dont elle est le type le plus élevé et le plus pur; la seconde vie en a engendré une troisième qu'on appelle le *père excellent* (abatur, אב יתר), le *vieillard inconnu* et l'*ancien du monde* (*senem sui obtegentem et grandævum mundi*)[2]. Le Père excellent ayant regardé l'abîme, les ténèbres ou les eaux noires, y laissa son image qui, sous le nom de Fétahil, est devenue le Démiourgos ou l'architecte de l'univers[3]. Alors commence aussi une interminable série d'Éons, une hiérarchie infernale et céleste qui n'a plus aucun intérêt pour nous. Il nous suffit de savoir que ces trois vies, ces trois degrés qu'on distingue dans le Plérôme, tiennent ici la même place que les trois visages kabbalistiques, dont le nom même (farsufo, פרצופא) se retrouve dans la bouche

1. Antequam creaturæ omnes existêre, Ferho dominus existit per quem Jordanus existit. Jordanus dominus vicissime exstitit aqua viva, quæ aqua maxima et laeta. Ex aquâ vero vivâ, nos vita exstitimus. *Ib.*, t. I, pag. 145.

2. *Ib.*, t. II, pag. 211.

3. Surrexit Abatur et, portâ apertâ, in aquam nigram prospexit. Fictus autem extemplo filius, suî imago, in aquâ istâ nigrâ, et Fetahil conformatus fuit. *Ib.*, t. I, pag. 308.

de ces sectaires [1]; et nous pouvons nous arrêter avec d'autant plus de confiance à cette interprétation, que nous rencontrons également parmi eux les dix Séphiroth, partagées, comme dans le *Zohar*, en trois attributs suprêmes et sept inférieurs [2]. Quant au singulier accident qui a fait naître le Démiourgos et à la génération de plus en plus imparfaite des génies subalternes, ils sont l'expression mythologique de ce principe, d'ailleurs très nettement formulé dans le Code nazaréen, que les ténèbres et le mal ne sont que l'affaiblissement graduel de la lumière divine (*caligo ubi exstiterat etiam exstitisse decrementum et detrimentum*) [3]. De là le nom de corps ou de matière (Gèv, גין et gaf, גוף) donné au prince des ténèbres [4]; et ce nom ne diffère pas de celui que porte le même principe dans le système kabbalistique (קליפות, les écorces, la matière). Les nazaréens reconnaissent aussi deux Adam, l'un céleste et invisible, l'autre terrestre, qui est le père de l'humanité. Ce dernier, par son corps, est l'œuvre des génies subalternes, des esprits stellaires; mais son âme est une émanation de la vie divine [5]. Cette âme

1. *Ib.*, t. III, pag. 126, Onomasticon.

2. Ad portam domûs vitæ thronus domino splendoris aptè positus. Et ibidem *tria* habitacula. Parique modo *septem* vitæ procreatæ fuerunt, quæ a Jukabar Zivæ, (כבר זיו, la grande splendeur) eæque claræ suâ specie et splendore supernè veniente lucentes. *Ib.*, t. III, p. 61.

3. *Ib.*, t. I, pag. 145.

4. *Ib.*, III, Onomasticon.

5. *Ib.*, t. I, pag. 190-200. *Ib.*, p. 121 et 123.

qui devait retourner vers son père, dans les régions célestes, a été retenue dans ce monde, séduite par les puissances malfaisantes. Alors, le message dont les kabbalistes ont chargé l'ange Raziel, nos hérétiques le font remplir par Gabriel qui joue d'ailleurs un très grand rôle dans leur croyance; c'est lui qui, pour les relever de leur chute et leur ouvrir les voies du retour au sein de leur père, apporta à nos premiers parents la loi véritable, la parole de vie, propagée mystérieusement par la tradition, jusqu'à ce que saint Jean-Baptiste, le vrai prophète selon les nazaréens, la promulguât hautement sur les bords du Jourdain [1]. Nous pourrions citer encore d'autres traditions que l'on croirait empruntées aux Midraschim et au *Zohar* [2]; mais il nous suffit d'avoir signalé ce qui a le plus de droïts à l'attention du philosophe.

Si après cela nous allions découvrir les mêmes principes dans le gnosticisme égyptien, dans les doctrines de Basilide et de Valentin, on n'aurait plus le droit d'en faire honneur à la philosophie grecque, ni même au nouveau platonisme d'Alexandrie. Et, en effet, dans ce qui nous reste des deux célèbres hérésiarques que nous venons de nommer, nous pourrions montrer sans peine les éléments les plus caractéristiques de la kab-

1. T. II, p. 25-56-117.

2. Nous citerons entre autres la manière dont les nazaréens expliquent la formation du fœtus et la part qu'ils y font à chacun des deux parents, t. II, p. 41 du *Codex nazareus*.

bale, comme l'unité de substance [1], la formation des choses, d'abord par la concentration, ensuite par l'expansion graduelle de la lumière divine [2], la théorie des couples et des quatre mondes [3], les deux Adam, les trois âmes [4], et jusqu'au langage symbolique des nombres et des lettres de l'alphabet [5]. Mais nous n'avons rien à gagner à démontrer cette similitude, car le but que nous nous sommes proposé dans cette dernière partie de notre travail, nous croyons l'avoir atteint. Après avoir établi antérieurement que les idées métaphysiques qui font la base de la kabbale ne sont pas un emprunt fait à la philosophie grecque; que loin d'être nées soit dans l'école païenne, soit dans l'école juive d'Alexandrie, elles y ont été importées de la Palestine, nous avons prouvé en dernier lieu que la Palestine, ou au moins la Judée proprement dite, n'en est pas encore

1. Continere omnia patrem omnium et extrà pleroma esse nihil, et id quod extrà et id quod intrà secundùm agnitionem et ignorantiam. *Iren.*, II, 4.

2. Au sommet des choses est le Bythos ou l'ineffable, du sein duquel sortent par couples tous les Éons qui constituent le Plérôme. Mais toutes ces émanations se perdraient dans l'infini, sans une limite, un vase (ὅρος) qui leur donne de la solidité et de la consistance. *Iren., ib. supr.* — Néandre, *Hist. genet. du Gnosticisme,* article Valentin.

3. La matière est le monde le plus infime. Immédiatement au-dessus d'elle est le Démiourgos et les âmes humaines (Olam ietzirah). A un degré plus haut, on rencontre les choses spirituelles, πνευματικοί (Olam Beriah), et enfin le Plérôme (Azilouth). *Ib. supr.*

4. Voy. Néandre, *ouvrage cité*, p. 219.

5. Néandre, p. 176, *Doctrine de Marcus.*

le berceau; car, malgré le mystère impénétrable dont elles étaient entourées chez les docteurs de la synagogue, nous les trouvons sous une forme, il est vrai, moins abstraite et moins pure, dans la capitale infidèle des Samaritains et chez les hérétiques de la Syrie. Peu importe qu'ici, enseignées au peuple comme fondement de la religion, elles aient le caractère des personnifications mythologiques [2], tandis que là, devenues le partage des intelligences d'élite, elles constituent plutôt un vaste et profond système de métaphysique; le fond de ces idées demeure toujours le même, rien n'est changé dans les rapports qui existent entre elles, ni dans les formules dont elles sont revêtues, ni dans les traditions plus ou moins bizarres qui les accompagnent. Il nous reste donc encore à rechercher de quelle partie, de quelle religion de l'Orient elles ont pu sortir pour pénétrer immédiatement dans le judaïsme, et de là dans les différents systèmes que nous avons mentionnés. C'est le dernier pas qu'il nous reste à faire pour avoir terminé entièrement notre tâche.

1. Déjà Plotin avait remarqué, avec sa profondeur habituelle, que le gnosticisme en général assimilait les choses intelligibles à la nature sensible et matérielle : *Naturam intelligibilem in similitudinem deducunt sensibilis deteriorisque naturæ.* 1re Ennéade, liv. IX, ch. 6.

CHAPITRE V.

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LA RELIGION DES CHALDÉENS ET DES PERSES.

S'il existe quelque part, dans les limites où nous devons maintenant circonscrire nos recherches, un peuple distingué par sa civilisation aussi bien que par sa puissance politique, qui ait exercé sur les Hébreux une influence immédiate et prolongée, c'est évidemment dans son sein que l'on pourra découvrir la solution du problème que nous venons de soulever. Eh bien! ces conditions, nous les trouvons remplies, même au-delà des exigences de la critique, chez les Chaldéens et les Perses, réunis en une seule nation par les armes de Cyrus et la religion de Zoroastre. Pourrait-on, en effet, imaginer dans la vie d'un peuple un événement plus propre à altérer sa constitution morale, à modifier ses idées et ses mœurs, que ce mémorable exil, appelé la captivité de Babylone? Serait-ce donc impunément pour les uns et pour les autres que les Israélites, prêtres et laïques, docteurs et gens du peuple, auraient passé soixante et dix ans dans le pays de leurs vainqueurs? Nous avons déjà cité un passage du Thalmud, où les pères de la synagogue reconnaissent formellement que leurs ancêtres ont rapporté de la terre de l'exil les

noms des anges, les noms des mois et même les lettres de l'alphabet. Or, il n'est guère permis de supposer que les noms des mois n'aient pas été accompagnés de certaines connaissances astronomiques [1], probablement celles que nous avons rencontrées dans le *Sépher ietzirah*, et que les noms des anges aient pu être séparés de toute la hiérarchie céleste ou infernale, adoptée chez les mages. Aussi n'est-ce pas d'hier qu'on a fait la remarque que Satan se montre pour la première fois, chez les écrivains sacrés, dans l'histoire du Chaldéen Job. Cette riche et savante mythologie, adoptée par le Thalmud, répandue dans les Midraschim, forme aussi la partie poétique, et, si je puis me servir de cette expression, l'enveloppe extérieure du *Zohar*. Mais ce n'est pas sur ce fait depuis longtemps reconnu que nous voulons insister. Laissant les Chaldéens dont nous n'avons aucun monument de quelque étendue et d'une entière certitude, qui d'ailleurs ont été vaincus moralement et matériellement par les Perses avant le retour des Hébreux dans la Terre Sainte, nous allons montrer, je ne dis pas les principes les plus généraux, mais à peu près tous les éléments de

1. Je devrais aussi dire *astrologiques;* car, à partir de cette époque, l'influence des astres joue un très grand rôle dans les idées religieuses du peuple juif. Le Thalmud reconnaît des jours heureux et des jours néfastes; et, même encore aujourd'hui, les Israélites, quand ils veulent se témoigner mutuellement de l'intérêt, dans quelque grande circonstance de la vie, se souhaitent une heureuse influence de la part des étoiles (מזל טוב).

la kabbale, dans le Zend Avesta et les commentaires religieux qui en dépendent. Nous ferons remarquer en passant qu'à une époque où l'on est aussi curieux de toutes les origines, ce vaste et admirable monument, déjà connu parmi nous depuis plus d'un siècle, n'a pas encore rendu à la philosophie historique, la véritable science de l'esprit humain, tous les services qu'elle est en droit d'en attendre. Nous n'avons pas la prétention de combler ce vide; mais nous espérons rendre visible la transmission des idées entre la Perse et la Judée, comme nous l'avons déjà fait en partie pour les rapports de la Judée avec Alexandrie.

D'abord, tous les chronologistes, soit juifs ou chrétiens [1], s'accordent à dire que la première délivrance des Israélites, retenus captifs en Chaldée depuis Nabuchodonosor [2], a eu lieu durant les premières années du règne de Cyrus sur Babylone, de 530 à 536 ans avant l'ère chrétienne. C'est dans cette période si limitée que se renferment toutes les divergences d'opinion qui existent entre eux. Or, si nous croyons aux calculs

1. Scaliger, *Emendatio tempor.*, p. 376.—Alph. Desvignoles, *Chronologie*, t. II, p. 382. — Bossuet, *Hist. universelle*, t. II.—*Seder Olam Raba*, ch. 29, p. 86. — David Ganz, liv. I, année 3392, et liv. II, 3390. — Zunz, *les Vingt-Quatre Livres de l'Écriture-Sainte*, table chronologique reproduite dans le tome XVIII de la Bible de Cahen. — Pour se convaincre de l'accord des chronologistes juifs et chrétiens, il faut seulement remarquer que les premiers ont fixé l'avénement du Christ à la date conventionnelle de 3760 ans depuis la création.

2. *Esdras*, I, 1.

d'Anquetil Duperron [1], Zoroastre avait déjà commencé sa mission religieuse en 549, c'est-à-dire au moins quatorze ans avant le premier retour des captifs hébreux dans leur patrie. Il était alors âgé de quarante ans; l'époque la plus brillante de sa vie venait de s'ouvrir, et elle se prolonge jusqu'en 539. C'est pendant ces dix années que Zoroastre convertit à sa loi toute la cour et tout le royaume du roi Gustasp, que l'on croit être Hystape, père de Darius. C'est durant ces dix années que la réputation du nouveau prophète va effrayer jusqu'aux brahmines de l'Inde, et que l'un d'entre eux, arrivé chez le roi Gustasp, pour confondre ce qu'il appelle un imposteur, est obligé de céder, comme tout ce qui l'entoure, à l'irrésistible puissance de son adversaire. Enfin, de 539 à 524, Zoroastre enseigne publiquement sa religion dans la capitale de l'empire babylonien qu'il convertit tout entier, en rattachant avec prudence ses propres doctrines aux traditions déjà existantes [2]. Est-il raisonnable de supposer que, témoins d'une telle révolution, retournant dans le pays de leurs pères au moment où elle répandait le plus vif éclat, par conséquent quand elle devait laisser dans leur esprit l'impression la plus forte, les Israélites n'en aient emporté aucune trace, au moins dans leurs opinions et dans leurs idées les plus secrètes? Cette grande

1. *Zend Avesta*, t. II, *Vie de Zoroastre.*
2. *Zend Avesta*, t. II, *Vie de Zoroastre*, p. 67.

question de l'origine du mal, que jusque-là le judaïsme avait laissée dans l'ombre, et qui est pour ainsi dire le centre et le point de départ de la religion des Perses, ne devait-elle pas agir puissamment sur l'imagination de ces hommes de l'Orient, accoutumés à tout expliquer par une intervention divine, et à remonter, pour tous les problèmes pareils, jusqu'à l'origine des choses? On ne pourra pas dire qu'écrasés sous le poids de leur malheur, ils sont restés étrangers à ce qui se passait autour d'eux sur cette terre de l'exil; l'Écriture elle-même nous les montre avec une sorte de complaisance, élevés dans toutes les sciences, par conséquent dans toutes les idées de leurs vainqueurs, admis ensuite avec eux aux plus hautes dignités de l'empire. Tel est précisément le caractère de Daniel, de Zorobabel et de Néhémias [1], dont les deux derniers jouent un rôle si actif dans la délivrance de leurs frères. Ce n'est pas tout : outre les quarante-deux mille personnes qui retournèrent à Jérusalem, à la suite de Zorobabel, une seconde émigration, conduite par Esdras, eut lieu sous le règne d'Artaxerce Longuemain, environ soixante-dix-sept ans après la première. Durant cet intervalle, la réforme religieuse de Zoroastre avait eu le temps de se répandre dans toutes les parties de l'empire babylonien et de jeter dans les esprits de profondes racines.

1. *Daniel*, I, 1. — *Esdras*, I, 2; II, 1. — *Joseph. Antiquit.*, liv. XI, ch. 4 et 5.

Enfin, de retour dans leur pays, les juifs demeurent toujours, jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand, les sujets des rois de Perse; et même après cet événement jusqu'à leur entière dispersion, ils semblent regarder comme une seconde patrie ces rives de l'Euphrate, autrefois arrosées de leurs pleurs, quand leurs regards et leurs pensées se tournaient vers Jérusalem. Sous l'autorité à la fois civile et religieuse des *chefs de la captivité* (ריש גלותא), s'élève la synagogue de Babylone qui concourt avec celle de la Palestine à l'organisation définitive du judaïsme rabbinique[1]. Sur tous les points du pays qui leur a donné asile, à Sora, à Pombéditah, à Nehardéa, ils fondent des écoles religieuses non moins florissantes que celles de la métropole. Parmi les docteurs sortis de leur sein, nous citerons Hillel le Babylonien, mort près de quarante ans avant l'avénement du Christ, après avoir été le maître de ce Jochanan ben Zachaï, qui joue un si grand rôle dans les histoires kabbalistiques rapportées précédemment. Ajoutons que ces mêmes écoles ont produit le Thalmud de Babylone, expression dernière et complète du judaïsme. Rien qu'à l'énumération de ces faits, on peut déjà prévoir que nulle autre nation n'a exercé sur les Juifs une action plus intime que les Perses; que nulle puissance morale n'a dû pénétrer dans leur esprit

1. Jost, *Histoire générale des Israélites*, liv. X, ch. 11 et 12. — Le même, *Histoire des Israélites depuis les Macchabées*, t. IV, liv. XIV tout entier.

plus fortement que le système religieux de Zoroastre avec son long cortége de traditions et de commentaires. Mais le doute n'est plus possible aussitôt qu'on abandonne ces rapports purement extérieurs, pour comparer entre elles les idées qui représentent, chez les deux peuples, les résultats les plus élevés et les bases mêmes de leur civilisation respective. Cependant, afin qu'on ne puisse pas nous soupçonner à l'avance de fonder sur des ressemblances isolées et purement fortuites l'origine que nous attribuons à la kabbale, nous allons, avant de montrer tous les éléments de ce système dans le *Zend Avesta*, signaler en peu de mots et par quelques exemples l'influence de la religion des Perses sur le judaïsme en général. Loin d'être une digression, cette partie de nos recherches ne sera pas la plus faible preuve de l'opinion que nous voulons soutenir, et je me hâte d'ajouter que mon intention n'est pas de parler des dogmes fondamentaux de l'Ancien Testament : car, puisque Zoroastre lui-même en appelle sans cesse à des traditions plus anciennes que lui, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même permis, en bonne critique, de regarder comme des emprunts faits à sa doctrine les six jours de la création, si faciles à reconnaître dans les six *Gâhanbars*[1], le paradis ter-

1. Le mot *Gâhanbars* désigne à la fois les six époques de la création et les six fêtes destinées à les rappeler à la mémoire des fidèles (M. Burnouf, *Commentaire sur le Jaçna*, p. 300). Pendant la première de ces époques, Ormuzd a créé le ciel ; pendant la deuxième, il a fait

restre et la ruse du démon qui, sous la forme du serpent, vint souffler la révolte dans l'âme de nos premiers parents[1], le châtiment terrible et la croissante déchéance de ces derniers, obligés, après avoir vécu comme les anges, de se nourrir, de se couvrir de la dépouille des animaux, d'arracher les métaux au sein de la terre, et d'inventer tous les arts par lesquels nous subsistons[2]; enfin, le jugement dernier avec les

l'eau; pendant la troisième, la terre; pendant la quatrième, les végétaux; pendant la cinquième, les animaux; enfin, à la sixième, est né l'homme (Anquetil Duperron, *Zend Avesta*, t. I, 2e part., p. 84). Ce système de la création était déjà enseigné avant Zoroastre, par un autre prophète mède ou chaldéen, appelé Djemschid (Anquetil Duperron, *Vie de Zoroastre*, p. 67).

1. Ormuzd apprend lui-même à son serviteur Zoroastre que lui, Ormuzd, avait donné (ou créé) un lieu de délices et d'abondance, appelé *Eerïené Véedjô*. Ce lieu, plus beau que le monde entier, était semblable au Béheschet (le Paradis céleste). Puis Ahrimane fit naître, dans le fleuve qui arrosait cet endroit, la Grande Couleuvre, mère de l'hiver (*Zend Avesta Vendidad*, t. II, p. 264). Ailleurs, c'est Ahrimane lui-même qui saute du ciel sur la terre, sous la forme d'une couleuvre. C'est lui encore qui séduit le premier homme *Meschia* et la première femme *Meschiané*. « Il courut sur leurs pensées, il renversa « leurs dispositions et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la « terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement, « Ahrimane les trompa, et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à « les séduire. *Zend Avesta*, t. III, p. 351 et 378). »

2. « Le Dew, qui ne dit que le mensonge (Ahrimane), devenu plus « hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta (au premier « couple) des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages « dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » (*Ib. supr.*) Après cela, nos premiers parents, séduits une troisième fois, burent du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la viande des

terreurs qui l'accompagnent, avec la résurrection des morts en esprit et en chair [1]. Toutes ces croyances, on les trouve, il est vrai, dans le *Boun-Dehesch* [2] et dans le *Zend Avesta*, sous une forme non moins explicite que dans la Genèse; mais, nous le répétons avec une conviction parfaite, c'est beaucoup plus haut qu'il en faut chercher la source. Nous ne pouvons pas en dire autant du judaïsme rabbinique, beaucoup plus moderne que la religion de Zoroastre : ici, comme nous allons nous en assurer, les traces du parsisme sont de la dernière évidence, et nous comprendrons sur-le-champ quel jour peut en rejaillir sur l'origine de la

animaux qu'ils venaient de tuer, et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et à Ève. Ensuite ils découvrent le fer, se font une hache avec laquelle ils coupent des arbres pour se construire une tente; enfin ils s'unissent charnellement, et leurs enfants héritent de leurs misères. (*Ib. supr.*)

1. Au jour de la résurrection, l'âme reparaîtra d'abord; elle reconnaîtra son corps; tous les hommes se reconnaîtront. Ils seront divisés en deux classes, les justes et les darwands (les méchants). Les justes iront au Gototman (le paradis); les darwands seront de nouveau précipités dans le douzakh (l'enfer). Pendant trois jours, les premiers goûteront, en corps et en âme, les jouissances du paradis; les autres souffriront de la même manière les peines de l'enfer. Ensuite les morts seront purifiés, il n'y aura plus de méchants : « Tous « les hommes seront unis dans une même œuvre. Dans ce temps-« là, Ormuzd, ayant achevé toutes les productions, ne fera plus « rien. Les morts ressuscités jouiront du même repos. » C'est ce qu'on pourrait appeler la septième époque de la création, ou le sabbat des Parses. (*Zend Avesta*, t. II. p. 414)

2. Après le *Zend Avesta*, le *Boun-Dehesch* est le plus ancien livre religieux des Parses. (*Zend Avesta*, t. III, p. 337)

kabbale, si nous nous rappelons que les plus anciens maîtres de cette science mystérieuse sont également comptés parmi les docteurs de la Mischna et les pères les plus vénérés de la synagogue.

Si, à côté des plus sages maximes sur l'emploi de la vie, des idées les plus consolantes sur la miséricorde et la justice divine, on trouve souvent, dans le judaïsme, des traces de la plus sombre superstition, il faut surtout en chercher la cause dans l'effroi qu'il inspire par sa démonologie. Telle est, en effet, la puissance qu'il abandonne aux esprits malfaisants (שדים, רוחות) que l'homme, à tous les instants de son existence, peut se croire entouré de ces ennemis invisibles, non moins acharnés à la perte de son corps qu'à celle de son âme. Il n'est pas encore né, que déjà ils l'attendent près de son berceau pour le disputer à Dieu et à la tendresse d'une mère; à peine a-t-il ouvert les yeux sur ce monde, qu'ils viennent assaillir sa tête de mille périls, et sa pensée de mille visions impures. Enfin, malheur à lui, s'il ne résiste pas toujours! car, avant que la vie ait complétement abandonné son corps, ils viendront s'emparer de leur proie[1]. Eh bien! dans toutes les idées de ce genre, il y a une similitude parfaite entre la tra-

1. Pour toutes ces traditions, nous renverrons à deux recueils très populaires; l'un, écrit en hébreu, est le *Chandelier lumineux* (מנורת המאור); l'autre, en jargon hébraïco-teutonique, s'adresse particulièrement aux femmes, sous ce titre fastueux : *Venez et Voyez* (צאינה וראינה).

dition juive et le Zend Avesta. D'abord, d'après ce dernier monument, les démons ou les dews, ces enfants d'Ahrimane et des ténèbres, ne sont pas moins nombreux que les créatures d'Ormuzd ; il y en a de plus de mille espèces, ils se présentent sous toutes les formes, ils parcourent la terre en tous sens pour répandre chez les hommes la maladie et la faiblesse [1]. « Quel est, demande Zoroastre à Ormuzd, quel est le lieu où sont « les dews mâles, où sont les dews femelles, où les « dews courent en foule de cinquante côtés, de cent, de « mille, de dix mille côtés, enfin de tous les côtés [2] ?... « Anéantissez les dews qui affaiblissent les hommes et « ceux qui produisent les maladies, qui enlèvent le « cœur de l'homme, comme le vent emporte les nuées [3]. » Voici maintenant en quels termes le Thalmud s'exprime sur le même sujet : « Aba Benjamin a dit : Aucune « créature ne pourrait subsister devant les esprits mal- « faisants, si l'œil avait la faculté de les voir. Abaï « ajoute : Ils sont plus nombreux que nous et nous en- « tourent comme on voit un champ entouré d'une clô- « ture. Chacun de nous, dit notre maître Houna, en a « mille à sa gauche et dix mille à sa droite. Quand nous « nous sentons pressés dans une foule, cela vient de « leur présence ; quand nos genoux fléchissent sous « notre corps, eux seuls en sont la cause ; quand il nous

1. *Zend Av.*, t. II, pag. 235 ; t. III, pag. 158.
2. *Vendidad sadé*, t. II, du *Zend. ad.*, p. 325.
3. *Zend Av.*, II, pag. et 113.

« semble qu'on a brisé nos membres, c'est encore à « euxqu'il faut attribuer cette souffrance[1].» « Les dews, « dit le Zend Avesta, s'unissent l'un à l'autre et se re- « produisent à la manière des hommes[2]. » Mais ils se multiplient également par nos propres impuretés, par les actes honteux d'une débauche solitaire et les déréglements même involontaires que provoque durant le sommeil un songe voluptueux[3]. Selon le Thalmud, il y a trois choses par lesquelles les démons ressemblent aux anges, et trois autres par lesquelles ils ressemblent aux hommes : comme les anges, ils lisent dans l'avenir, portent des ailes et volent, en un instant, d'une extrémité à l'autre de la terre : mais ils mangent, ils boivent et se reproduisent à la manière des hommes[4]. De plus, ils ont tous pour origine les rêves lascifs, qui troublaient les nuits de notre premier père, pendant les années qu'il a passées dans la solitude[5], et aujourd'hui encore, chez ses descendants, la même cause engendre les mêmes effets[6]. De là, chez les Juifs

1. *Traité Berachoth,* fol. 6 recto. Un autre docteur va jusqu'à accuser les démons d'user par le frottement de leurs mains les vêtements des rabbins, הני מאני דרבנן דבלו מחופיה דידהו. *Ib.*

2. *Zend Av.,* t. II, pag. 336.

3. Un dew appelé *Eschem* dit lui-même que, dans ce cas, il conçoit comme une femme qui a eu commerce avec quelqu'un. *Zend Av.*, t. II, pag. 408, *Vendidad sadé.*

4. Ce passage a été traduit en latin par Buxtorf, dans son *Lexicon Thalmudicum*, p. 2339.

5. *Ib. supr.*

6. Voy. dans le קיצור שני לוחות הברית pag. 108 verso de l'édit.

comme chez les Parses, certaines formules de prière dont la vertu est de prévenir ce malheur[1]. Enfin, ce sont les mêmes fantômes, les mêmes terreurs qui les assiégent, les uns et les autres, à leurs derniers instants. A peine l'homme est-il mort, disent les livres Zends, que les démons viennent l'obséder et l'interroger[2]. Le Daroudj (le démon) Nésosch arrive, sous la forme d'une mouche, se place sur le mort et le frappe cruellement[3]; ensuite, lorsque l'âme séparée du corps arrive près du pont *Tchinevad* qui sépare notre monde du monde invisible, elle est jugée par deux anges dont l'un est Mithra, aux proportions colossales, aux dix mille yeux, et dont la main est armée d'une massue[4]. Les rabbins, en conservant le même fond d'idées, ont su le rendre plus effrayant encore. «Lorsque l'homme, « disent-ils, au moment de quitter ce monde, vient à « ouvrir les yeux, il aperçoit dans sa maison une lueur « extraordinaire et devant lui l'ange du seigneur, vêtu « de lumière, le corps tout parsemé d'yeux et tenant à « la main une épée flamboyante; à cette vue, le mou« rant est saisi d'un frisson qui pénètre à la fois son

d'Amsterdam, un extrait fort curieux de Rabi Mena'hem le babylonien.

1. *Zend. Av.*, t. II, pag. 408. — *Kitzour*, édit. citée dans la note précédente, pag. 92 verso et pag. 45 recto.

2. *Zend Av.*, t. II, pag. 164.

3. *Zend Av.*, t. II, pag. 316.

4. *Zend Av.*, t. II, pag. 114, 131. — *Ib.* t. III, pag. 205, 206, 211-222.

« esprit et son corps. Son âme fuit successivement « dans tous ses membres, comme un homme qui voudrait changer de place. Mais voyant qu'il est impos- « sible d'échapper, il regarde en face celui qui est là « devant lui et se met tout entier en sa puissance. « Alors, si c'est un juste, la divine présence se montre « à lui et aussitôt l'âme s'envole loin du corps [1]. » A cette première épreuve en succède une autre que l'on appelle la question ou l'épreuve du tombeau (חיבוט הקבר) [2]. « A peine le mort est-il enfermé dans le sé- « pulcre, que l'âme vient de nouveau s'unir à lui, et « en ouvrant les yeux, il voit à ses côtés deux anges, « venus pour le juger. Chacun d'eux tient à la main « deux verges de feu (d'autres disent des chaînes de « fer), et l'âme et le corps sont jugés en même temps « pour le mal qu'ils ont fait ensemble. Malheur à « l'homme s'il est trouvé coupable, car personne ne le « défendra ! Au premier coup dont on le frappe, tous « ses membres sont disloqués ; au second, tous ses os- « sements sont rompus. Mais aussitôt son corps est re-

1. *Zohar*, 3e part., sect. נשא, pag. 126 verso, éd. Amsterdam. En prenant le fond de ce tableau dans le *Zohar*, nous y avons joint quelques détails empruntés du *Kitzour*, pag. 20 et 21.

2. D'après les kabbalistes, ces épreuves sont au nombre de sept : 1° la séparation de l'âme et du corps ; 2° la récapitulation des actes de notre vie ; 3° le moment de la sépulture ; 4° l'épreuve ou le jugement du tombeau ; 5° le moment où le mort encore animé par l'esprit vital (נפש), sent la morsure des vers ; 6° les châtiments de l'enfer ; 7° la métempsycose. *Zohar, Ib. supr.*

« construit et le supplice recommence[1]. » Ces traditions doivent avoir à nos yeux d'autant plus de prix qu'elles sont empruntées presque littéralement au *Zohar* d'où elles ont passé dans les écrits purement rabbiniques et dans les recueils populaires. A ces croyances nous pouvons ajouter une foule d'usages et de pratiques religieuses, également commandés par le Thalmud et par le Zend Avesta. Ainsi le Parse, après avoir, le matin, quitté son lit, ne peut faire quatre pas avant d'avoir passé autour de ses reins la ceinture sacrée, appelée Kosti[2]; sous prétexte que pendant la nuit, il a été souillé par le contact des démons, il ne peut toucher aucune partie de son corps avant de s'être jusqu'à trois fois baigné les mains et le visage[3]. On trouvera, chez l'observateur de la loi rabbinique, les mêmes devoirs appuyés sur la même raison[4]; seulement le Kosti est remplacé par un vêtement d'une autre forme[5]. Le disciple de Zoroastre et le sectateur du Thalmud se croient

1. Mêmes passages du *Zohar* et du *Kitzour*.
2. *Zend Av.*, t. II, pag. 409, *Vendidad sadé*.
3. Thom. Hyde, *relig. veterum Persarum*, pag. 463 et 477.
4. *Orach Chaïm*, pag. 54. La même chose est recommandée par les kabbalistes. Selon ces derniers, l'âme supérieure nous abandonne durant le sommeil et il ne nous reste alors que l'âme vitale, incapable de défendre le corps des esprits impurs et des émanations de la mort. *Zohar*, 1re part., sect. וישב. — Voyez aussi le Thalmud, *Traité du Sabbat*, chap. 8.
5. Ce vêtement appelé *Quatre-Coins* (ארבע כנפות) est un carré long, percé au milieu d'une ouverture par laquelle on passe la tête, et revêtu aux quatre coins, de houppes de laine appelées *Tzitzith*.

également obligés de saluer la lune, dans son premier quartier, par des prières et des actions de grâces [1]. Les pratiques par lesquelles on éloigne d'un mort ou d'un nouveau-né les démons qui cherchent à s'en emparer, sont chez tous deux à peu près les mêmes [2]. L'une et l'autre, portant, si je puis m'exprimer ainsi, la dévotion elle-même jusqu'à la profanation, ont des prières et des devoirs religieux pour tous les instants, pour tous les actes, pour toutes les situations de la vie physique comme pour toutes celles de la vie morale [3]; aussi, quoique la matière ne soit pas encore près de nous faire défaut, est-il temps que ce parallèle touche à sa fin. Mais la bizarrerie, l'excentricité même des faits que nous

1. *Zend Av.*, t. III, pag. 313. Cet usage subsiste encore aujourd'hui sous le nom de *Sanctification de la lune.* (קידוש הלבנה).

2. Chez les Parses, lorsqu'une femme vient d'accoucher, on entretient dans sa chambre, pendant trois jours et trois nuits, une lampe ou un feu allumé. *Zend Av.*, t. III, pag. 565.—*Th. Hyde*, ouvr. cité, pag. 445. Chez les juifs le même usage est observé à la mort d'une personne. On entretient alors ce qu'on appelle une lampe perpétuelle (נר תמיד). Quant aux cérémonies dont le but est d'éloigner du nouveau-né le démon Lilith, elles sont bien autrement compliquées. Mais on en trouvera la raison et la description dans le livre de Raziel.

3. On trouvera dans le recueil de litanies appelées *Ieschts sadés*, des formules de prières que le Parse est obligé de réciter au moment de se couper les ongles, avant et après les fonctions naturelles, avant de remplir le devoir conjugal. *Zend. Av.*, t. III, p. 117, 120, 121, 123, 124. Des prières semblables sont ordonnées aux juifs dans les mêmes circonstances. Voy. Joseph Karo, *Schoulchan Arouch*, pag. 2 הנהגת בית הכסא et le *Kitzour*, pag. 32 עניני זיווג.

venons de recueillir ne donne que plus de certitude à la conséquence que nous en tirons; car ce n'est pas assurément dans des croyances et des pratiques de ce genre que l'on peut invoquer les lois générales de l'esprit humain. Nous pensons donc avoir démontré que la religion, c'est-à-dire la civilisation tout entière des anciens Perses a laissé des traces nombreuses dans toutes les parties du judaïsme : dans sa mythologie céleste, représentée par les anges; dans sa mythologie infernale et enfin dans les pratiques du culte extérieur. Croirons-nous à présent que sa philosophie, c'est-à-dire la kabbale, ait seule échappé à cette influence? Cette opinion est-elle probable, quand nous savons que la tradition kabbalistique s'est développée de la même manière, dans le même temps, et s'appuie sur les mêmes noms que la loi orale ou la tradition thalmudique? Mais à Dieu ne plaise que dans un sujet aussi grave, nous puissions nous contenter, quelque fondée qu'elle soit, d'une simple conjecture. Nous allons prendre un à un tous les éléments essentiels de la kabbale et montrer leur parfaite ressemblance avec les principes métaphysiques de la religion de Zoroastre. Cette manière de procéder, si elle n'est pas la plus savante, devra paraître au moins la plus impartiale.

1° Le rôle que l'*En-soph*, l'infini sans nom et sans forme, remplit dans la kabbale, est donné par la théologie des mages au temps éternel (Zervane Akérène),

et d'autres disent à l'espace sans limites[1]. Or, nous ferons remarquer sur-le-champ que le nom de l'espace ou du lieu absolu (מקום, makôm) est devenu chez les Hébreux le nom même de la divinité. De plus, ce premier principe, cette source unique et suprême de toute existence, n'est qu'un dieu abstrait sans action directe sur les êtres, sans commerce efficace avec le monde, par conséquent sans forme appréciable pour nous : car le bien et le mal, la lumière et les ténèbres existent également, sont encore confondus dans son sein[2]. D'après la secte des zervanites, dont l'opinion nous a été conservée par un historien persan[3], le principe dont nous venons de parler, Zervâne ne serait lui-même, comme la *Couronne* chez les kabbalistes, que la première émanation de la lumière infinie.

2° On reconnaîtra sans effort le Meïmra des traducteurs chaldéens, dans ces mots par lesquels Ormuzd lui-même définit l'Honover ou la parole créatrice : « Le pur, le saint, le prompt Honover, je vous le dis « clairement, ô sage Zoroastre! était avant le ciel,

1. Anquetil Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, pag. 584.

2. Tom. II du *Zend Av. Vendidad.* — *Ib.*, t. III, *Trad. du Boun-Dehesch.* Dans ce livre, Ormuzd et Ahrimane sont appelés un seul peuple du temps sans bornes.

3. Sharistani, ap. *Thom. Hyde de veter. Pers. relig.* pag. 297. Altera magorum secta sunt Zervanitæ qui asserunt lucem produxisse personas ex Luce, quæ omnes erant spirituales, luminosæ, dominales. Sed quod harum maxima persona, cui nomen Zervan, dubitavit de re aliquâ, ex istâ dubitatione emersit Satanas.

« avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, « avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant « l'homme pur, avant les dews, avant tout le monde « existant, avant tous les biens. » C'est par cette même parole qu'Ormuzd a créé le monde, c'est par elle qu'il agit et qu'il existe [1]. Mais elle n'est pas seulement antérieure au monde; quoique *donnée de Dieu*, comme disent les livres zends [2], elle est éternelle comme lui; elle remplit le rôle de médiateur entre le temps sans bornes et les existences qui s'écoulent de son sein. Elle renferme la source et le modèle de toutes les perfections, avec la puissance de les réaliser dans les êtres [3]. Enfin, ce qui achève de lui donner toute ressemblance avec le verbe kabbalistique, c'est qu'elle a un corps et une âme, c'est-à-dire qu'elle est à la fois esprit et parole. Esprit, elle n'est rien moins que l'âme d'Ormuzd, comme ce dernier le dit lui-même expressément [4]; parole ou corps, c'est-à-dire esprit devenu visible, elle est en même temps la loi et l'univers [5].

3° Nous trouvons dans Ormuzd quelque chose de

1. *Zend Av.*, t. II, p. 138.

2. *Mémoires de l'Académ. des Inscript.*, t. XXXVII, pag. 620.

3. *Ib. supr.* Voici les propres paroles de l'auteur: « L'honover, « dans l'opinion de Zoroastre, renferme la source et le modèle de « toutes les perfections des êtres, la puissance de les produire, et il « ne s'est manifesté que par une sorte de prolation de la part du « temps sans bornes et de celle d'Ormuzd. »

4. *Zend Av.*, t. II, pag. 415.

5. *Zend Av.*, t. III, pag. 323 et 595.

tout à fait semblable à ce que le *Zohar* appelle une *personne* ou un *visage* (פרצוף). Il est, en effet, la plus haute personnification de la parole créatrice, de cette *parole excellente* dont on a fait son âme. Aussi faut-il chercher en lui, plutôt que dans le principe suprême, dans le temps éternel, la réunion de tous les attributs que l'on donne ordinairement à Dieu et qui en sont la manifestation, c'est-à-dire, dans le langage oriental, la lumière la plus brillante et la plus pure. « Au com-« mencement, disent les livres sacrés des Parses, Or-« muzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science « souveraine, avec la pureté, dans la lumière du « monde. Ce trône de lumière (מרכבה), ce lieu habité « par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière pre-« mière [1]. » Il renferme en lui, ainsi que l'homme céleste des kabbalistes, la vraie science, l'intelligence à son plus haut degré, la grandeur, la bonté, la beauté, l'énergie ou la force, la pureté ou la splendeur; enfin, c'est lui qui a créé, ou du moins qui a formé et qui nourrit tous les êtres [2]. Sans doute on ne peut rien conclure de ces qualités elles-mêmes et de leur ressemblance avec les Séphiroth. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer qu'elles sont toutes réunies dans Ormuzd dont le rôle, par rapport à l'infini, au temps et à l'espace sans bornes, est le même que celui d'A-

1. *Zend Av.*, t. III, pag. 343.

2. Voy. M. Eugène Burnouf, *Commentaire sur le Jaçna*, Ier chap. jusqu'à la pag 146.

dam Kadmon par rapport à l'Ensoph. Et même, si nous en croyons l'historien que nous avons déjà cité, il y avait chez les Perses une secte fort nombreuse aux yeux de laquelle Ormuzd, c'était la volonté divine, manifestée sous une forme humaine et tout éblouissante de lumière [1]. Il est vrai aussi que les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a produit le monde, sur la manière dont il est sorti lui-même ainsi que son ennemi du sein de l'Eternel, et enfin sur ce qui constitue la substance première des choses [2]. Mais Dieu une fois comparé à la lumière, la cause efficiente du monde subordonnée à un principe supérieur, l'univers considéré comme le corps de la parole invisible, il n'est guère possible qu'on n'arrive pas à regarder tous les êtres comme des mots isolés de cette éternelle parole ou comme des rayons épars de cette lumière infinie. Aussi avons-nous remarqué que le panthéisme gnostique se rattache plus ou moins au principe fondamental de la théologie des Parses [3].

1. Cette secte est celle des Zerdusthiens. Voici leur opinion, rapportée par Sharistani dans la traduction latine de Thom. Hyde (*de vet. Pers. relig.*, pag. 298) : et postquam effluxissent 3000 anni, transmisisse voluntatem suam in formâ lucis fulgentis compositæ in figuram humanam.

2. Ils disent qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervan, le temps éternel; qu'Ormuzd a *donné* le ciel, la terre et toutes ses productions. Mais nulle part le sens de ce mot important n'est clairement déterminé.

3. Cependant il n'est pas sans importance d'observer que dans le *Zend Avesta* (t. II, p. 180), Ormuzd est appelé le *corps des corps*. Ne

4° D'après les croyances kabbalistiques, comme d'après le système de Platon, tous les êtres de ce monde ont d'abord existé dans le monde invisible, sous une forme beaucoup plus parfaite; chacun d'eux a dans la pensée divine son modèle invariable qui ne peut se montrer ici-bas qu'à travers les imperfections de la matière. Cette conception, où le dogme de la préexistence est confondu avec le principe de la théorie des idées, nous la trouvons également dans le Zend Avesta, sous le nom de *ferouër*. Voici comment ce nom est expliqué par le plus grand orientaliste de nos jours : « On sait « que par ferouër les Parses entendent le type divin de « chacun des êtres doués d'intelligence, son *idée* dans « la pensée d'Ormuzd, le génie supérieur qui l'inspire « et veille sur lui. Ce sens est établi tout à la fois par « la tradition et par les textes[1]. » L'interprétation d'Anquetil-Duperron est parfaitement d'accord avec celle-ci[2], et nous ne rapporterons pas tous les passages du Zend Avesta qui la confirment. Nous aimons mieux signaler sur un point particulier de cette doctrine, entre

serait-ce pas la substance des substances, le fondement (יסוד) des kabbalistes ? M. Burnouf cite aussi un commentaire pehlvi très ancien, où nous voyons, comme dans le *Sépher ietzirah* et le *Zohar,* les deux mondes représentés dans le symbole d'un charbon embrasé ; le monde supérieur, c'est la flamme, et la nature visible, la matière enflammée. *Comment. sur le Jaçna*, pag. 172.

1. *Comment. sur le Jaçna*, pag. 270.

2. Voyez le *Précis raisonné du système théologique de Zoroastre, Zend Av.*, t. III, pag. 593 et les *Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. XXXVII, pag. 623.

les kabbalistes et les disciples de Zoroastre, une coïncidence très remarquable. Nous nous rappelons ce magnifique passage du *Zohar* où les âmes, au moment d'être envoyées sur la terre, représentent à Dieu combien elles vont souffrir éloignées de lui; combien de misères et de souillures les attendent dans notre monde : eh bien ! dans les traditions religieuses des Parses, les férouërs font entendre les mêmes plaintes et Ormuzd leur répond à peu près comme Jéhovah à ces âmes affligées de quitter le ciel. Il leur dit qu'ils sont nés pour la lutte, pour combattre le mal et le faire disparaître de la création; qu'ils ne pourront jouir de l'immortalité et du ciel que lorsque leur tâche aura été remplie sur la terre[1]. « Quel avantage ne retirez-vous pas de ce « que, dans le monde, je vous donnerai d'être dans des « corps! Combattez, faites disparaître les enfants d'Ahri- « mane; à la fin je vous rétablirai dans votre premier « état et vous serez heureux. A la fin je vous remettrai « dans le monde, vous serez immortels, sans vieillesse, « sans mal[2]. » Un autre trait qui nous rappelle les idées kabbalistiques, c'est que les peuples ont leurs ferouërs comme les individus; c'est ainsi que le Zend Avesta invoque souvent le ferouër de l'Iran, du pays où la loi de Zoroastre a été reconnue pour la première fois. Du reste, cette croyance que nous rencontrons

1. *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXXVII, pag. 640.
2. *Zend Av.*, t. II, pag. 350.

également dans les prophéties de Daniel[1], était probablement déjà très répandue chez les Chaldéens, avant leur fusion politique et religieuse avec les Perses.

5° Si la psychologie des kabbalistes a quelque ressemblance avec celle de Platon, elle en a encore davantage avec celle des Parses, telle qu'on la trouve enseignée dans un recueil de traditions fort anciennes, reproduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions[2]. Rappelons-nous d'abord que, d'après les idées kabbalistiques, il y a dans l'âme humaine trois puissances parfaitement distinctes l'une de l'autre, et qui ne demeurent unies que pendant notre vie terrestre : au degré le plus élevé est l'esprit proprement dit (נשמה), pure émanation de l'intelligence divine, destinée à rentrer dans sa source et que les souillures de la terre ne peuvent pas atteindre : au degré le plus bas, immédiatement au-dessus de la matière est le principe du mouvement et de la sensation, l'esprit vital (נפש) dont la tâche expire sur les bords de la tombe ; enfin entre ces deux extrêmes vient se placer le siége du bien et du mal, le principe libre et responsable, la personne morale (רוח)[3]. Nous devons ajouter qu'à ces trois éléments principaux, plusieurs kabbalistes et quelques philosophes d'une grande

1. Chap. X, v. 10 et seq.

2. *Tom.* XXXVII, pag. 646-648.

3. Voy. *La 2e partie*. Chap. III, *Opinion des kabbalistes sur l'âme humaine.*

autorité dans le judaïsme[1] en ont ajouté deux autres dont l'un est le principe vital, séparé du principe de la sensation, la puissance intermédiaire entre l'âme et le corps (חיה); l'autre est le type, ou, si l'on veut, l'idée qui exprime la forme particulière de l'individu (יחידה, צלם, דוגמא). Cette forme descend du ciel dans le sein de la femme au moment de la conception, et s'envole trente jours avant la mort. Ce qui la remplace durant ce temps-là, n'est plus qu'une ombre informe. Or, telles sont précisément les distinctions établies dans l'âme humaine par les traditions théologiques des Parses. Le type individuel sera reconnu sans peine dans le *Ferouër* qui, après avoir existé pur et isolé dans le ciel, est obligé, comme nous l'avons vu plus haut, de se réunir au corps. Le principe vital, nous le retrouvons d'une manière non moins évidente dans le *Djan* dont le rôle, dit l'auteur que nous avons pris pour guide, est de conserver les forces du corps et d'entretenir l'harmonie dans toutes ses parties, Ainsi que la *'Haïah* des Hébreux, il ne participe pas au mal dont l'homme se rend coupable; il n'est qu'une sorte de vapeur légère qui s'élève du cœur et doit, après la mort, se confondre avec la terre. L'*Akko* est au contraire le principe le plus élevé. Il est au-dessus, comme le principe précédent est au-dessous du mal. C'est une

1. Moïse Corduero, dans son livre intitulé le *Jardin des Grenades* (פרדס רמונים). — Voyez aussi Rab. Saadiah dans son livre des *Croyances et des Opinions*, sect. VI, chap. 2.

sorte de lumière venue du ciel et qui doit y retourner, quand notre corps sera rendu à la poussière. C'est l'intelligence pure de Platon et des kabbalistes, mais restreinte à la connaissance de nos devoirs, à la prévision de la vie future et de la résurrection, en un mot, la conscience morale. Vient enfin l'âme proprement dite, ou la personne morale, une malgré la diversité de ses facultés et seule responsable de nos actions devant la justice divine[1]. Une autre distinction beaucoup moins philosophique, mais également admise par les livres zends, c'est celle qui, faisant l'homme à l'image de l'univers, reconnaît dans la conscience humaine deux principes d'action entièrement opposés, deux *kerdars*, dont l'un, venu du ciel, nous porte vers le bien; tandis que l'autre, créé par Ahrimane, nous entraîne à faire le mal[2]. Ces deux principes, qui cependant n'excluent pas la liberté, occupent une très grande place dans le Thalmud et dans la kabbale, où ils sont devenus le *bon* et *le mauvais désir* (יצר טוב, יצר הרע); peut-être aussi le bon et le mauvais ange.

6° La conception même d'Ahrimane, malgré son

1. L'âme proprement dite, ou la personne morale, se compose elle-même de trois facultés : 1° le principe de la sensation; 2° le *Roé* ou l'intelligence proprement dite ; 3° le *Roüan* qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination. Ces trois facultés sont inséparables et ne forment qu'une seule âme. Du reste, j'avoue que cette partie de la psychologie des Parses m'a semblé très obscure dans le mémoire d'Anquetil.

2. *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, passage cité.

caractère purement mythologique, a été conservée dans les doctrines de la kabbale; car les ténèbres et le mal sont personnifiés dans Samaël, comme la lumière divine est représentée dans toute sa plénitude par l'homme céleste. Quant à l'interprétation métaphysique de ce symbole, à savoir que le mauvais principe c'est la matière, ou, comme disent les kabbalistes, l'écorce, le dernier degré de l'existence, on pourrait la trouver sans aucune violence dans la secte des zerdustiens, qui établissait entre la lumière divine et le royaume des ténèbres le même rapport qu'entre un corps et son ombre[1]. Mais un autre fait encore plus digne de notre attention, car il n'existe pas ailleurs, c'est qu'on trouve dans les parties les plus anciennes du code religieux des Parses, cette opinion kabbalistique que le prince des ténèbres, que Samaël, perdant la moitié de son nom, deviendra, à la fin des temps, un ange de lumière et rentrera, avec tout ce qui était maudit, dans la grâce divine. « Cet injuste, cet « impur, dit un passage du *Yaçna,* ce roi ténébreux « qui ne comprend que le mal; à la résurrection, il « dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même « dans la demeure des damnés (les darwands)[2]. » Le *Boun-Dehesch* ajoute qu'on pourra voir alors, d'un côté Ormuzd et les sept premiers génies, de l'autre Ahri-

1. Thom. Hyde, *ouvrage cité*, pag. 296 et 298, chap. 22.
2. *Zend Av*, t. II, pag. 169.

mane et un pareil nombre d'esprits infernaux, offrant ensemble un sacrifice à l'Éternel, Zervane Akéréne [1]. Enfin, à toutes ces idées métaphysiques et religieuses nous ajouterons un système de géographie assez étrange que l'on trouve également, avec de légères variantes, dans le *Zohar* et dans les livres sacrés des Parses. Selon le *Zend Avesta* [2] et le *Boun-Dehesch* [3], la terre est divisée en sept parties (keschvars), arrosées par autant de grands fleuves, et séparées l'une de l'autre par l'*eau versée au commencement.* Chacune d'elles forme comme un monde à part et porte des habitants d'une nature différente : les uns sont noirs, les autres blancs; ceux-ci ont le corps couvert de poils à la manière des animaux; ceux-là se distinguent par quelque autre conformation plus ou moins bizarre. Enfin, une seule de ces grandes parties de la terre a reçu la loi de Zoroastre; les six autres sont abandonnées aux dews. Voici maintenant sur le même sujet l'opinion des kabbalistes. Nous nous bornerons, en la rapportant, au rôle de traducteur. « Quand Dieu créa le monde, il étendit « au dessus de nous sept cieux, et forma sous nos « pieds un même nombre de terres. Il fit également « sept fleuves, et composa la semaine de sept jours. « Or, comme chacun de ces cieux a ses constellations « à part et renferme des anges d'une nature particu-

1. *Zend Av.*, t. III, pag. 415.
2. *Zend Av.*, t. II, pag. 170.
3. *Zend Av.*, t. III, pag. 363.

« lière, il en est de même des terres qui sont en bas. « Placées les unes au-dessus des autres, elles sont toutes « habitées, mais par des êtres de diverses natures, « comme il a été dit pour les cieux. Parmi ces êtres, « les uns ont deux visages, les autres en ont quatre, « d'autres n'en ont qu'un. Ils ne se ressemblent pas « davantage par leur couleur : il en est de rouges, de « noirs et de blancs. Ceux-ci ont des vêtements; « ceux-là sont nus comme des vers. Si l'on objecte que « tous les habitants de ce monde sont également sortis « d'Adam, nous demanderons s'il est possible qu'Adam « se soit transporté dans toutes ces régions pour les « peupler de ses enfants? Nous demanderons combien « de femmes il aurait eues alors? Mais non, Adam n'a « existé que dans cette partie de la terre qui est la « plus élevée et qu'enveloppe le ciel supérieur [1]. » La seule différence qui sépare cette opinion de celle des Parses, c'est qu'au lieu de regarder les sept parties de la terre comme des divisions naturelles d'une même surface, elle nous les représente enveloppées les unes dans les autres et semblables, dit le texte, aux pelures d'un oignon (אליך על אליך כגלדי בצלים).

Tels sont, dans toute leur simplicité, sans aucun ar-

1. *Zohar*, 3e part., pag. 9 verso et 10 recto de l'édition d'Amsterdam, sect. ויקרא. Nous nous faisons un devoir d'observer que les idées ne se suivent pas aussi bien dans le texte. Nous avons été obligé d'écarter beaucoup de répétitions et de digressions, non seulement inutiles, mais extrêmement fastidieuses et beaucoup trop longues à rapporter.

rangement systématique, les éléments qui constituent le fond commun de la kabbale et des idées religieuses nées sous l'influence du Zend Avesta. Quels qu'en soient le nombre et l'importance, nous reculerions encore devant la conséquence qui résulte de ce parallèle, si nous n'avions également trouvé dans les livres sacrés des Parses, toute la mythologie céleste et infernale, une partie de la liturgie et même quelques-uns des dogmes les plus essentiels du judaïsme. Cependant, à Dieu ne plaise que nous accusions les kabbalistes de n'avoir été que de serviles imitateurs ; d'avoir adopté sans examen, ou du moins sans modification, en se bornant à les couvrir de l'autorité des livres saints, des idées et des croyances tout à fait étrangères. En thèse générale, il est sans exemple qu'un peuple, si forte que soit sur lui l'action d'un autre peuple, en soit venu à abdiquer sa véritable existence, qui est l'exercice de ses facultés intérieures, pour se contenter d'une vie, et, si je puis m'exprimer ainsi, d'une âme d'emprunt. Or, il est impossible de considérer la kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaïsme; elle en est au contraire la vie et le cœur; car si le Thalmud s'est emparé de tout ce qui concerne la pratique extérieure, l'exécution matérielle de la loi; elle a gardé pour elle exclusivement le domaine de la spéculation, les plus redoutables problèmes de la théologie naturelle et révélée, sachant d'ailleurs exciter la vénération du peuple en montrant

elle-même, pour ses grossières croyances, un respect inviolable, et en lui laissant entendre qu'il n'y avait rien dans sa foi ou dans son culte qui ne s'appuyât sur un mystère sublime. Elle le pouvait sans user d'artifice, en portant à ses dernières conséquences le principe de la méthode allégorique. Aussi avons-nous vu à quel rang elle a été élevée par le Thalmud et quel ascendant elle a su exercer sur l'imagination populaire. Les sentiments qu'elle inspirait autrefois se sont conservés jusque dans les temps les plus rapprochés de nous; car, c'est en s'appuyant sur des idées kabbalistiques que Sabbataï-Zévy, ce moderne Barchochebas, avait ébranlé pour un instant tous les Juifs de l'univers [1]. Ce sont encore les mêmes idées qui, vers la fin du XVIIIe siècle, ont excité la plus vive agitation parmi les Juifs de la Hongrie et de la Pologne [2], donnant naissance à la secte des zoharites, des nouveaux 'hassidim, et conduisant des milliers d'Israélites dans le sein du christianisme. A considérer maintenant la kabbale en elle-même, il est impossible de n'y pas voir un immense progrès sur la théologie du Zend Avesta. Ici, en effet, quoique moins absolu qu'on ne le pense communément, quoique né en principe dans une religion qui reconnaît un seul être suprême, le dualisme est la pierre angulaire

1. Voy. Lacroix, *Mémoires de l'empire Ottoman,* p. 259 et suiv. — Peter Beer, *ouvr. cit.,* t. II, p. 260 et suiv. — Basnage, *Histoire des Juifs,* liv. IX, etc.

2. Voy. l'*Appendice* à la fin de ce volume.

de l'édifice : Ormuzd et Ahrimane ont seuls une existence réelle, un caractère divin et une vraie puissance; tandis que l'Éternel, ce temps sans bornes dont ils sont sortis l'un et l'autre, est, comme nous l'avons dit, une pure abstraction. En voulant le décharger de la responsabilité du mal, on lui a enlevé le gouvernement du monde et par conséquent toute participation au bien; on ne lui a laissé qu'un nom avec une ombre d'existence. Ce n'est pas encore tout : dans le Zend Avesta, comme dans les traditions postérieures qui s'y rattachent, toutes les idées relatives au monde invisible, tous les grands principes de l'intelligence humaine sont encore enveloppés dans un voile mythologique qui les fait prendre pour des réalités visibles et des personnes distinctes, faites à l'image de l'homme. Dans la doctrine des kabbalistes, les choses nous présentent un tout autre caractère : c'est le monothéisme qui est le fond, la base et le principe de tout; le dualisme et toutes les autres distinctions, quelles qu'elles soient, n'existent plus que dans la forme. Dieu seul, le Dieu unique et suprême, est à la fois la cause, la substance et l'essence intelligible, la forme idéale de tout ce qui est; il n'y a d'opposition, de dualisme qu'entre l'être et le néant, entre la forme la plus élevée et le degré le plus infime de l'existence. Celle-là, c'est la lumière; celui-ci représente les ténèbres. Les ténèbres ne sont donc qu'une négation, et la lumière, comme nous l'avons plusieurs fois démontré, c'est le principe spiri-

tuel, c'est l'éternelle sagesse, c'est l'intelligence infinie qui crée tout ce qu'elle conçoit et conçoit ou pense par cela seul qu'elle existe. Mais s'il en est ainsi; s'il est vrai qu'à une certaine hauteur l'être et la pensée se confondent, les grandes conceptions de l'intelligence ne peuvent plus seulement exister dans l'esprit, elles ne représentent pas de simples formes dont on fait abstraction à volonté; elles ont une valeur substantielle et absolue, c'est-à-dire qu'on ne peut les séparer de l'éternelle substance. Tel est précisément le caractère des Séphiroth, de l'Homme céleste, du Grand et du Petit Visage, en un mot de toutes les personnifications kabbalistiques, bien différentes, comme on voit, des réalisations individuelles et mythologiques du Zend Avesta. Cependant le cadre, le dessin extérieur du Zend Avesta est resté, mais le fond a complétement changé de nature, et la kabbale nous offre, par le fait même de sa naissance, un curieux spectacle, celui d'une mythologie passant à l'état de métaphysique, sous l'influence même du sentiment religieux. Cependant, malgré tant d'étendue et de profondeur, le système qui a été le fruit de ce mouvement n'est pas encore une de ces œuvres où la raison humaine fasse un libre usage de ses droits et de sa force; le mysticisme lui-même ne s'y produit pas sous sa forme la plus élevée, car il reste encore enchaîné à une puissance extérieure, celle de la parole révélée. Sans doute, cette puissance est plus apparente que réelle; sans doute, l'allégorie a

bientôt fait de la lettre sainte un signe complaisant qui exprime tout ce qu'on veut, un instrument docile au service de l'esprit et de ses plus libres inspirations; mais toujours est-il que ce procédé même, qu'il soit l'effet d'un calcul ou d'une illusion sincère, cet art d'abriter des idées nouvelles sous quelque texte séculaire, est la consécration d'un préjugé fatal à la vraie philosophie. C'est ainsi que la kabbale, quoique née sous l'influence d'une civilisation étrangère et malgré le panthéisme qui est au fond de toutes ses doctrines, a cependant un caractère religieux et national. C'est ainsi qu'en se réfugiant sous l'autorité de la Bible et ensuite de la loi orale, elle a conservé toutes les apparences d'un système de théologie, et de théologie judaïque. Il restait donc encore, pour la faire entrer dans l'histoire de la philosophie et de l'humanité, à détruire ces apparences et à la montrer sous son vrai jour, c'est-à-dire comme un produit naturel de l'esprit humain. Ce progrès, comme nous l'avons déjà dit, s'est accompli lentement, mais d'une manière d'autant plus sûre, dans la capitale des Ptolémées. Là, en effet, les traditions hébraïques franchirent pour la première fois le seuil du sanctuaire et se répandirent dans le monde, mêlées à beaucoup d'idées nouvelles, mais sans rien perdre de leur propre substance. Les dépositaires de ces vieilles traditions, en voulant reprendre un bien qu'ils supposaient leur appartenir, accueillirent avec ardeur les plus nobles résultats de la phi-

losophie grecque, les confondant de plus en plus avec leurs propres croyances. D'un autre côté, les prétendus héritiers de la civilisation grecque, s'accoutumant peu à peu à ce mélange, ne songèrent plus qu'à lui donner l'organisation d'un système où le raisonnement et l'intuition, la philosophie et la théologie devaient être également représentés. C'est ainsi que se forma l'école d'Alexandrie, ce résumé brillant et profond de toutes les idées philosophiques et religieuses de l'antiquité. Ainsi s'explique la ressemblance, j'oserais presque dire l'identité que nous avons trouvée sur tous les points essentiels, entre le néoplatonisme et la kabbale. Mais une fois entrée par cette voie dans le fond commun de l'esprit humain, la kabbale n'en continua pas moins, chez les Juifs de la Palestine, à se transmettre exclusivement par la tradition dans un petit cercle d'élus et à se regarder comme le secret d'Israël. C'est dans cet état qu'elle a été introduite en Europe, et qu'elle a toujours été enseignée jusqu'à la publication du *Zohar*. Ici commence un nouvel ordre de recherches, à savoir : Quelle influence la kabbale a exercée sur la philosophie hermétique et mystique qui a jeté en Europe un si vif éclat depuis le commencement du XVe jusqu'à la fin du XVIIe siècle, dont Raymond Lulle peut être regardé comme le premier, et François Mercuricus van Helmont comme le dernier représentant. Ce sera peut-être le sujet d'un second ouvrage qui pourra être regardé comme le complément de celui-ci.

Mais le but que nous nous sommes proposé relativement au système kabbalistique proprement dit, nous pensons l'avoir atteint, et il ne nous reste plus qu'à énoncer, dans une récapitulation rapide, les résultats que nous croyons avoir obtenus.

1° La kabbale n'est pas une imitation de la philosophie platonicienne, car Platon était inconnu dans la Palestine où le système kabbalistique a été fondé; ensuite, les deux doctrines, malgré plusieurs traits de ressemblance dont on est frappé au premier coup d'œil, diffèrent totalement l'une de l'autre sur les points les plus importants.

2° La kabbale n'est pas une imitation de l'école d'Alexandrie; d'abord parce qu'elle est antérieure à l'école d'Alexandrie; en outre parce que le judaïsme a toujours montré à l'égard de la civilisation grecque une aversion et une ignorance profondes, dans le même instant où il plaçait la kabbale au rang d'une révélation divine.

3° La kabbale ne peut pas être regardée comme l'œuvre de Philon, bien que les doctrines de ce théologien philosophe renferment un grand nombre d'idées kabbalistiques. Philon n'aurait pu transmettre ces idées à ses compatriotes demeurés en Palestine, sans les initier en même temps à la philosophie grecque. Il était incapable, par la nature de son esprit, de fonder une doctrine nouvelle. De plus, il serait impossible de trouver, dans les monuments du judaïsme, les moindres

traces de son influence. Enfin, les écrits de Philon sont plus récents que les principes kabbalistiques dont on trouve soit l'application, soit la substance, dans la version des Septante, dans les proverbes de Ben Sirah et dans le livre de la Sagesse.

4° La kabbale n'est pas un emprunt fait au christianisme, car tous les grands principes sur lesquels elle s'appuie sont antérieurs à l'avénement du Christ.

5° Les ressemblances frappantes que nous avons trouvées entre cette doctrine et les croyances de plusieurs sectes de la Perse, les rapports nombreux et bizarres qu'elle nous présente avec le Zend Avesta, les traces que la religion de Zoroastre a laissées dans toutes les parties du judaïsme et les relations extérieures qui, depuis la captivité de Babylone, n'ont pas cessé d'exister entre les Hébreux et leurs anciens maîtres, nous ont fait conclure que les matériaux de la kabbale ont été puisés dans la théologie des anciens Parses : mais nous croyons avoir démontré en même temps que cet emprunt ne détruit pas l'originalité de la kabbale; car, au dualisme en Dieu et dans la nature, elle a substitué l'unité absolue de cause et de substance. Au lieu d'expliquer la formation des êtres par un acte arbitraire de deux pouvoirs ennemis, elle nous les représente comme les formes diverses, comme des manifestations successives et providentielles de l'intelligence infinie. Enfin, dans son sein, les idées prennent la place des personnifications réalisées, et la métaphysique succède à la my-

thologie. Nous ajouterons que telle nous paraît être la loi universelle de l'esprit humain. Point d'originalité absolue; mais aussi, d'un peuple et d'un siècle à un autre, point de servile imitation. Quoi que nous puissions faire pour conquérir, dans le domaine des sciences morales, une indépendance sans limites, la chaîne de la tradition se montrera toujours dans nos plus hardies découvertes; et si immobiles que nous paraissions quelquefois sous l'empire de la tradition et de l'autorité, notre intelligence fait du chemin, nos idées se transforment avec la puissance même qui pèse sur elles, et une révolution est sur le point d'éclater.

APPENDICE.

I.

LA SECTE DES NOUVEAUX 'HASSIDIM.

La secte kabbalistique des Zoharites a été précédée par celle des *nouveaux 'Hassidim*, c'est-à-dire des nouveaux saints, ou des nouveaux piétistes [1], fondée en 1740, par un rabbin polonais appelé *Israël Baalschem*, ou Israël le Thaumaturge [2], et dont le centre était la ville de Medziboze, dans la province de Podolie. En peu de temps elle s'étendit, non seulement dans la Pologne, mais dans toute la Valachie, dans la Moldavie, en Hongrie, particulièrement dans les environs de la Galicie, et aujourd'hui encore elle est loin d'être éteinte. Elle a son culte, ses livres, ses docteurs à part, désignés sous le nom de *Justes* (*Tsadikim*), et prenant ses articles de foi pour l'expression complète, pour l'expression unique de la vérité, telle qu'il est donné à l'homme de la connaître ici-bas, elle repousse toute autre influence, tout élément de civilisation et toute culture qui

1. Les Juifs désignent en général sous le nom de 'Hassid (חסיד) quiconque se distingue parmi eux par une stricte observance de toutes les lois religieuses, jointe à une vie ascétique et entièrement vouée à la pénitence ; celui qui fait de la piété le but et l'occupation de toute sa vie.

2. Le nom de *Baalschem* (בעל שם) signifie littéralement le *maître du nom*. Il s'applique à certains kabbalistes pratiques, à qui l'on accorde la vertu d'opérer des miracles et des cures merveilleuses au moyen des différents noms de Dieu, au moyen d'une sorte de théurgie kabbalistique. Voy. le texte, 2e partie, ch. III.

n'est pas sortie de son sein. Elle oppose la plus énergique résistance aux efforts que fait le gouvernement russe pour civiliser, et sans doute pour convertir à la religion nationale les juifs répandus dans ses immenses possessions. Elle a pris pour base de sa doctrine le *Zohar*, mais en substituant, pour la multitude, la foi aveugle aux raisonnements métaphysiques, et en tempérant par une morale semi-épicurienne, les austérités de la vie contemplative. Plus franche que les anciens kabbalistes, elle a rejeté ouvertement toutes les pratiques extérieures, tout l'échafaudage des préceptes thalmudiques, incompatibles, à ses yeux, avec une connaissance plus profonde de la nature divine. Elle ne reconnaît pas d'autre culte que la prière élevée jusqu'à la contemplation, jusqu'au ravissement et à l'extase; elle n'admet pas d'autre enseignement, outre le *Zohar*, que l'interprétation symbolique des écritures saintes dans la bouche des *justes*, c'est-à-dire de ses chefs. En vertu de ce principe kabbalistique, *que le juste est l'expiation de l'univers*, elle accorde à ses chefs des pouvoirs spirituels d'une nature extraordinaire, comme celui d'absoudre l'homme de ses péchés, de le délivrer d'un danger imminent, de le guérir par sa seule prière des maladies les plus incurables; mais à la condition que celui qui souffre aura foi dans cette intervention surnaturelle. Du reste, cette intervention n'est pas absolument indispensable, chacun peut obtenir les mêmes résultats en s'unissant étroitement à Dieu; car dans cette union mystique est la véritable science, la véritable puissance et l'accomplissement de tous nos vœux. A ces idées viennent se mêler de superstitieuses légendes, des habitudes grossières et des préjugés de toute espèce, fruits de l'ignorance, de la dégradation civile et d'une misère séculaire.

Un homme de beaucoup d'esprit et de savoir, qui, après avoir traversé les plus étranges vicissitudes, après avoir connu toutes les superstitions et toutes les misères, s'est reposé finalement dans la philosophie de Kant, Salomon Maïmon, dans ses mémoires[1], nous a laissé quelques détails assez piquants sur cette secte à laquelle il avait été affilié. Nous croyons donc bien faire en traduisant ici quel-

1. *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*, von ihm selbst *geschrieben und herausgegeben von* K. P. Moritz. 2 vol. in-12. Berlin, 1792. L'extrait que nous allons traduire appartient au t. Ier, chap. XIX.

ques passages de son livre trop peu connu et devenu extrêmement rare; mais auparavant nous regardons comme un devoir de prévenir nos lecteurs que Salomon Maïmon, à l'exemple de son maître en philosophie, à l'exemple de Kant, dont au reste il n'a guère pris que le scepticisme, est d'une sévérité extrême pour toutes les opinions mystiques, et particulièrement pour la kabbale; sans doute pour faire oublier son exaltation première. Voici donc en quels termes, après avoir traité avec beaucoup de rigueur les kabbalistes pratiques, les thaumaturges, les auteurs de cures merveilleuses au moyen des noms divins, il s'exprime sur le compte des kabbalistes spéculatifs, des fondateurs de la secte des *nouveaux 'Hassidim*.

« D'autres, d'un génie supérieur, d'une âme plus noble, se proposaient un but bien autrement élevé. Persuadés que pour être utiles à la cause générale et à leur cause particulière, ils avaient besoin d'être investis de la confiance du peuple, ils voulurent prendre sur lui de l'ascendant, mais pour l'éclairer. Leur plan était donc tout à la fois politique et moral. D'abord on put croire qu'ils voulaient seulement débarrasser l'organisation morale et religieuse des juifs des abus qui s'y étaient introduits; mais ces réformes partielles devaient nécessairement faire crouler le système tout entier.

« Les principaux points sur lesquels portaient leurs attaques étaient les suivants : 1° La science rabbinique, qui au lieu de simplifier les préceptes religieux et de les rendre intelligibles pour tous, tend au contraire à les compliquer et à les rendre incertains; qui, en outre, s'attache exclusivement à l'étude de la loi, au lieu de s'occuper surtout des moyens de la mettre en pratique. Ainsi, certaines dispositions de cette loi, entièrement tombées en désuétude, comme celles qui règlent les sacrifices, les purifications et quelques autres du même genre, sont approfondies avec autant de soin que celles dont l'usage n'a pas cessé. Ils reprochaient enfin à cette même science de ne tenir compte, dans la pratique elle-même, que des cérémonies extérieures, et de perdre de vue leur but moral. Ils s'attaquaient, en deuxième lieu, à la piété mal entendue de ceux qui se livraient à la pénitence. Les hommes dont nous parlons s'efforçaient sans doute de pratiquer la vertu; mais comme la raison n'était pas la source de leurs croyances, et que par là même ils se faisaient une fausse idée de Dieu et de ses attributs, ils devaient nécessairement

méconnaître aussi la vraie vertu et s'en créer une d'après leur imagination. Aussi, tandis que l'amour de Dieu et le désir de lui ressembler auraient dû les porter à se soustraire à l'esclavage des sens et des passions, et à se conduire d'après les lois d'une volonté libre guidée par la raison, ils cherchaient bien plutôt à anéantir leurs sens et leurs passions en détruisant en même temps leurs forces elles-mêmes, comme je l'ai démontré ailleurs par quelques exemples déplorables.

« Les réformateurs ou *éclaireurs* demandaient au contraire, comme condition indispensable de la vraie vertu, la sérénité de l'âme et un esprit disposé à toute espèce d'activité ; ils ne se contentaient pas de permettre, mais ils recommandaient l'usage modéré de toutes les jouissances, afin de conserver cette sérénité si précieuse. Leur culte divin consistait à se détacher librement du corps, c'est-à-dire à détourner leur pensée de tout ce qui n'est pas Dieu, sans en excepter leur *moi* individuel, et à s'unir complétement à Dieu ; de là une sorte de négation d'eux-mêmes, qui leur faisait mettre sur le compte de la divinité toutes les actions qu'ils commettaient dans cet état.

» Leur culte était donc une espèce de piété spéculative à laquelle ils n'assignaient ni heure ni formule particulière, laissant chacun s'y livrer selon le degré de perfection auquel il était parvenu ; cependant ils choisissaient de préférence les heures destinées au service officiel du culte ; ils s'y appliquaient surtout à ce détachement dont j'ai parlé, c'est-à-dire qu'ils se plongeaient si avant dans la contemplation de la perfection divine, que tout le reste disparaissait devant eux ; à les en croire, ils n'avaient même plus conscience de leur propre corps, qui, assuraient-ils, était privé dans ces moments-là de toute sensibilité.

» Mais, comme un aussi complet détachement n'est pas chose facile à obtenir, ils s'efforçaient, au moyen de diverses *opérations mécaniques*, telles que le mouvement et les cris, de rentrer dans cet état lorsqu'une distraction quelconque les en avait tirés, et de s'y maintenir durant toute la durée des exercices pieux. C'était chose comique de les voir fréquemment interrompre leurs prières par des exclamations étranges, par des gestes ridicules adressés à Satan, cet ennemi invincible qui cherchait malignement à les troubler durant leurs prières, et qu'ils repoussaient par la menace et l'insulte ;

maintes fois, fatigués par la violence de cet exercice, ils tombaient évanouis à la fin de la prière.

« Plusieurs naïfs sectateurs de cette doctrine, interrogés sur ce qui occupait leur pensée durant ces longs jours où ils se promenaient oisifs, la pipe à la bouche, répondaient « qu'ils pensaient à Dieu ! » Mais, pour que cette réponse fût satisfaisante, il eût fallu qu'une étude constante de la nature les aidât à compléter les notions qu'ils avaient de la perfection divine ; or, comme il n'en était point ainsi, comme leurs connaissances naturelles étaient au contraire des plus restreintes, cette concentration de toute leur activité sur un point unique et qui devait leur échapper sans cesse, constituait un état contre nature. En outre, pour pouvoir attribuer leurs actions à Dieu, il eût fallu que ces actions eussent pour mobile une connaissance exacte des attributs divins ; étaient-elles, au contraire, le résultat de leur ignorance, il arrivait infailliblement qu'une foule d'excès étaient mis sur le compte de la divinité ; c'est du reste ce que les suites ont trop bien prouvé.

« Il est d'ailleurs facile de comprendre comment cette secte se répandit si promptement, et pourquoi la nouvelle doctrine trouva tant de faveur auprès de la majeure partie de la nation : l'amour de l'oisiveté et de la vie spéculative chez cette foule vouée à l'étude dès sa naissance, la sécheresse et la stérilité de la science rabbinique, l'ennui des prescriptions cérémonielles dont la nouvelle doctrine voulait alléger le fardeau, enfin la satisfaction qu'y trouvaient un penchant naturel à l'exaltation et le goût du merveilleux, tout explique le fait d'une manière plus que suffisante.

« Dans l'origine, les rabbins et les dévots de la vieille espèce cherchèrent à s'opposer au développement de cette secte qui n'en obtint pas moins le dessus pour les raisons que je viens d'énumérer. L'animosité devint très vive des deux côtés : chaque parti chercha à se faire des adhérents, une scission s'opéra parmi le peuple, et les opinions furent partagées.

« Je ne pouvais à cette époque me former une idée exacte de cette secte et ne savais trop qu'en penser, lorsqu'un jeune homme, déjà incorporé à la société, et qui avait eu le bonheur de parler aux supérieurs face à face, vint à passer par l'endroit où je demeurais. Je n'eus garde de laisser échapper une si belle occasion, et demandai à

l'étranger quelques renseignements sur l'organisation intérieure de cette secte, sur la manière dont on y était admis, etc.

« L'étranger, qui n'avait pas encore dépassé le premier degré d'initiation, ne savait rien touchant l'organisation intérieure et ne put rien m'en apprendre ; mais, quant au mode d'admission, il m'assura que c'était la chose la plus simple du monde. Quiconque se sentait le désir d'arriver à la perfection sans savoir comment il pourrait satisfaire à ce vœu ou comment il se délivrerait des obstacles qui se trouveraient sur sa route, n'avait qu'à s'adresser aux supérieurs, et *eo ipso* le voilà membre de cette société. Il n'était pas même nécessaire (comme cela se pratique avec les médecins) d'entretenir les chefs de ses infirmités morales ni du genre de vie que l'on avait mené jusqu'alors; car, rien n'étant inconnu à ces hommes sublimes, le cœur humain se montrait à nu devant eux, et ils y lisaient jusque dans les plus secrets replis; pour eux, l'avenir n'avait point de voiles, et la distance dans l'espace disparaissait à leurs yeux comme la distance dans le temps.

« Leurs prédications et leurs leçons morales n'étaient pas méditées et ordonnées à l'avance d'après un plan régulier; car ce moyen, généralement usité, ne saurait convenir qu'à celui qui se regarde comme existant, agissant par lui-même et distinct de la divinité; ces supérieurs ne considéraient au contraire leur enseignement comme divin, et par conséquent comme infaillible, que lorsqu'il était le fruit de l'anéantissement d'eux-mêmes devant Dieu, c'est-à-dire lorsque la parole leur était inspirée (*ex tempore*), selon le besoin des circonstances et sans qu'ils y missent aucunement du leur.

« Enchanté de cette description, je priai l'étranger de me communiquer quelques-unes de ces divines leçons; alors, se frappant le front de la main, comme s'il eût attendu l'inspiration d'en haut et agitant sans relâche ses bras qu'il avait à demi découverts, il se retourna vers moi d'un air solennel et commença de la sorte:

« Chantez à Dieu un nouveau cantique ; sa louange est dans la réu-
« nion des saints (Ps. 149, v. 1.). Voici comment nos supérieurs
« expliquent ce verset : Les attributs de Dieu, être tout parfait,
« doivent nécessairement surpasser de beaucoup les attributs de
« tout être limité; sa louange, comme expression de ces attributs,
« doit donc également surpasser toute louange donnée aux hommes.

« Or, jusqu'à présent, quand on voulait louer Dieu, on se bornait à « lui reconnaître certaines puissances surnaturelles, comme de dé- « couvrir l'inconnu, de prévoir l'avenir, d'agir immédiatement par « sa simple volonté, etc. Mais maintenant que les hommes pieux « (les supérieurs) sont également capables d'accomplir ces mer- « veilles, et que Dieu n'a aucune prérogative sur eux à cet égard, il « faut songer à trouver une louange nouvelle qui ne puisse se rap- « porter qu'à Dieu seul. »

« Tout ravi de cette manière ingénieuse d'interpréter les Saintes-Écritures, je suppliai l'étranger de me citer encore quelques explications de ce genre, et celui-ci, toujours dans le feu de l'inspiration, continua en ces termes : Tandis que le musicien jouait, l'esprit de Dieu descendit sur lui (II, Livre des Rois, 3, 15). « Voici comment « ils interprètent ces paroles : Tant que l'homme n'a pas renoncé à « son activité personnelle, il est incapable de recevoir l'inspiration « de l'Esprit-Saint ; il faut pour cela qu'il se considère comme un « instrument purement passif. Ce passage signifie donc : Quand le « musicien (le serviteur de Dieu) devient semblable à l'instrument, « alors l'Esprit de Dieu descend sur lui[1]. »

« Et maintenant écoutez encore, poursuivit l'étranger, l'explica- « tion de ce passage de la Mischna où il est dit : Que l'honneur de ton « prochain te soit aussi cher que le tien. »

« Nos maîtres expliquent ces paroles de la manière suivante : « Il est certain que personne ne peut trouver de plaisir à se faire de « l'honneur à soi-même, ce qui serait tout à fait ridicule ; mais il « est tout aussi ridicule d'attacher trop de prix aux témoignages « d'honneur qui peuvent nous être rendus par un autre, puisque « nous ne saurions réellement acquérir par là une valeur supérieure « à celle que nous possédons. Aussi le vrai sens de ces paroles est- « il : « Que l'honneur de ton prochain (c'est-à-dire que ton prochain « te rend) te soit aussi indifférent que le tien, (que celui que tu te « rends à toi-même). »

1. Cette interprétation repose sur deux équivoques. Le mot hébreu כנגן signifie à la fois un instrument de musique et l'action d'en jouer. Ce mot est précédé de la préfixe כ dont la signification est également double ; car on peut la traduire à la fois par *lorsque*, *tandis que* (*tandis que le musicien jouait*), et par *comme*, *semblable à*, (*le musicien devenu semblable à un instrument*). A. F.

« Je restai confondu d'admiration devant l'excellence des pensées, et tout émerveillé de l'ingénieuse exégèse sur laquelle on les appuyait.

« Mon imagination s'exalta vivement à la suite de cette description, et devenir membre de cette vénérable société fut dès-lors mon vœu le plus ardent; aussi, bien décidé de faire le voyage de M........, où résidait le chef suprême B***, j'attendis avec impatience la fin de mon servage [1]; dès que le terme en fut arrivé et que j'eus reçu mon payement, je commençai mon pèlerinage au lieu de retourner dans mon domicile qui n'était éloigné que de deux milles; le voyage ne dura pas moins de plusieurs semaines.

« Aussitôt arrivé à M....., et à peine reposé de mes fatigues, je n'eus rien de plus pressé que de me rendre chez le supérieur, croyant que j'allais immédiatement lui être présenté. Mais on me dit que je ne pouvais encore être introduit chez lui, que j'eusse à revenir le samedi suivant comme les autres étrangers également arrivés pour le voir et avec lesquels j'étais invité à sa table; à cette occasion j'aurais le bonheur de voir le saint homme face à face et d'entendre de sa bouche l'enseignement le plus sublime, de telle sorte que cette entrevue publique pourrait être regardée comme une audience particulière, à cause de tout ce que j'y remarquerais d'individuel et n'ayant trait qu'à moi seul.

« J'arrivai donc le jour du sabbat à ce festin solennel, et je trouvai chez mon hôte inconnu un grand nombre d'hommes vénérables, venus de différentes contrées dans le même dessein que moi. Le grand homme fit enfin son entrée; il avait un maintien des plus imposants et portait un vêtement complet de satin blanc; ses souliers et jusqu'à sa tabatière étaient de cette couleur, que les kabbalistes regardent comme la couleur de la grâce. Il gratifia chaque nouvel arrivé d'un *salam*, c'est-à-dire qu'il le salua.

« On se mit à table, et durant tout le temps du repas régna un silence solennel. Le repas terminé, le chef entonna une mélodie sacrée, propre à élever l'âme, puis il appuya la main sur son front et appela à haute voix chaque nouvel arrivé par son nom et celui de

1. Salomon Maïmon était alors engagé dans une ferme isolée, comme instituteur des enfants du fermier. A. F.

sa demeure, ce qui nous causa une extrême surprise. Il demanda à chacun de nous de lui réciter un verset tiré de l'Écriture sainte, et lorsque l'on eut satisfait à sa demande, le supérieur commença un sermon auquel les versets récités devaient servir de texte; il savait les lier avec tant d'art que bien qu'ils fussent pris sans suite dans divers livres de l'Écriture sainte, il les présentait comme s'ils eussent formé un tout homogène; mais ce qui était plus étrange encore, c'est que chacun de nous croyait trouver dans la partie du sermon correspondant à la citation quelque chose de relatif à ses sentiments intimes. Tout cela nous jeta dans une grande admiration.

« Mais peu de temps suffit pour me faire revenir de ma haute opinion sur ce chef et sur cette société en général. Je remarquai que leur ingénieuse exégèse était fausse et en outre qu'elle était rétrécie par les principes extravagants qui lui servaient de base; puis, une fois cette exégèse entendue, adieu toute autre nourriture intellectuelle! — Leurs prétendus miracles s'expliquaient aussi de la manière la plus simple: les correspondances, les espions, une certaine connaissance du cœur humain aidée de la physiognomonique, des questions habilement posées de manière à surprendre les secrets de l'âme, voilà par quels moyens ils se faisaient décerner, par les gens simples et crédules, leur brevet de prophètes.

« Ce qui contribua beaucoup aussi à me dégoûter de cette société, ce furent ses allures cyniques et son dévergondage dans la gaieté; pour n'en citer qu'un exemple, je dirai qu'un jour, nous étant tous réunis chez le supérieur à l'heure de la prière, l'un des nôtres arriva un peu plus tard que de coutume; les autres lui en ayant demandé la cause, il répondit que c'était parce que sa femme était accouchée d'une fille pendant la nuit; sur quoi chacun se mit à le féliciter à grand bruit. Le supérieur survint, s'informa de la cause de tout ce tumulte, et quand il apprit que P.... était devenu père d'une fille, il s'écria avec humeur: « Une fille! qu'on lui donne les étrivières! »

« Le pauvre homme se défendit de son mieux; il ne comprenait nullement pourquoi une peine lui serait infligée, parce que sa femme avait mis une fille au monde; mais rien n'y fit! On s'empara de lui, on vous l'étendit à terre, et ce fut à qui le fustigerait le plus durement. Tous, à l'exception de la victime, entrèrent en

grande gaieté à la suite de cette exécution, et là-dessus le chef les exhorta à la prière en ces termes : « Frères, servez le Seigneur avec joie ! »

« Je ne voulus pas séjourner plus longtemps dans cet endroit, et après avoir reçu la bénédiction du supérieur, après avoir pris congé de la société, je partis avec la résolution de l'abandonner à jamais et retournai dans mes pénates.

« Cette secte formait, à considérer son but et les moyens mis en œuvre, une espèce de société secrète qui aurait acquis la domination de la nation presque entière et opéré sans nul doute une grande révolution, si les extravagances de quelques-uns de ses membres n'avaient mis à nu bien des côtés faibles et fourni des armes contre elle à ses adversaires.

« Quelques-uns d'entre eux, qui avaient à cœur de se montrer vrais cyniques, violaient ouvertement toutes les lois de la décence, couraient entièrement nus sur des places publiques, etc., etc. Leurs improvisations (conséquence du principe de l'annihilation), leur faisaient souvent introduire dans leurs sermons les absurdités les plus incompréhensibles et les plus désordonnées : il y en eut même qui devinrent fous au point de se figurer qu'effectivement ils n'existaient plus. A cela se joignirent encore (et ce furent les causes principales qui hâtèrent leur chute), leur orgueil et leur mépris pour tout ce qui n'était pas de leur secte, mais surtout pour les rabbins, dont ils se firent des adversaires acharnés et puissants. »

Chez les anciens *'Hassidim* l'étude du *Zohar* et les croyances kabbalistiques étaient toujours accompagnées des plus grandes austérités, des plus cruelles abstinences de la vie ascétique. C'étaient le mépris de la vie et le principe de la pénitence portés jusqu'à leur dernière exagération. Le même Salomon Maïmon nous en rapporte un exemple terrible qu'il a eu sous les yeux pendant son enfance et son séjour en Pologne. On ne nous saura pas mauvais gré d'ajouter à ce qui précède la traduction de ce récit.

« Un savant renommé par sa piété, Simon de Lubtsch, avait déjà accompli la *pénitence de Kana*, qui consiste à jeûner tous les jours pendant six ans et à ne rien prendre le soir qui provienne d'un être vivant, comme la viande, les laitages, le miel, etc. ; il s'était en outre acquitté de la pénitence dite *Golath*, c'est-à-dire, une pérégrina-

tion constante durant laquelle on ne passe pas deux nuits de suite dans le même endroit, et il portait habituellement un cilice de crin sur la peau nue ; eh bien, tout cela ne suffisait pas à sa conscience, et pour être en paix avec lui-même, il se crut obligé à une autre espèce d'épreuve appelée la pénitence au poids [1], c'est-à-dire à une pénitence particulière et proportionnée à chaque péché. Mais après avoir fait son compte, il resta persuadé que le nombre de ses péchés était trop grand pour qu'il pût jamais les expier de cette façon, et il se mit en tête de se laisser mourir de faim. Après avoir jeûné quelque temps, il vint à passer par l'endroit qu'habitait mon père, et sans prévenir qui que ce fût de la maison, il s'en alla tout droit dans la grange, où il tomba sans connaissance. Mon père étant survenu par hasard, trouva cet homme, qu'il connaissait depuis longtemps, étendu par terre à demi-mort, et tenant à la main un *Zohar*, le livre le plus important de la kabbale.

« Mon père savait à qui il avait à faire et se procura aussitôt une foule de rafraîchissements ; mais toutes ses instances furent vaines, il ne put rien lui faire accepter ; plusieurs fois il revint à la charge, et toujours il trouva Simon inflexible ; ayant à la fin quelque occupation qui l'appelait dans l'intérieur de la maison, il fut obligé d'abandonner son hôte pour quelques instants ; aussitôt celui-ci, pour se délivrer de toute importunité, rassembla ses forces et parvint à se traîner hors de la maison et même hors du village. Quand mon père retourna dans la grange et la trouva vide, il se mit à courir après lui et le trouva mort non loin du village. Le fait se répandit parmi les juifs, et Simon fut regardé comme un saint [2]. »

1. תשובת המשקל

2. Ouvr. cité. T. Ier, ch. XVI.

II.

LA SECTE DES ZOHARISTES OU ANTITHALMUDISTES[1].

Vers l'an 1750, un certain Jacob Frank, né en Pologne en 1712, qui avait exercé dans sa jeunesse le métier de distillateur, et plus tard avait séjourné en Crimée et dans d'autres provinces turques adjacentes, revint de là avec la réputation de kabbaliste. Il s'établit en Podolie et se fit, parmi les juifs polonais et quelques-uns de leurs rabbins les plus fameux, un parti considérable dans lequel entrèrent des communautés entières ; par exemple, celles de Landskron, Busk, Osiran, et plusieurs autres. Il répandit parmi eux la doctrine de Sabbathaï-Zévy, non sans y apporter toutefois les modifications qu'il jugeait convenables, et composa dans ce but un ouvrage, qu'il fit circuler manuscrit parmi ses disciples. On ne pouvait lui reprocher d'en imposer par des jongleries comme ses prédécesseurs et comme Bescht[2], son rival contemporain ; car il agissait uniquement par la persuasion et par l'ascendant que lui donnaient des manières pleines de distinction.

Jaloux de sa réputation, les rabbins persécutèrent Frank et ses partisans avec une violente animosité. Un jour que Frank et un grand nombre de ses sectaires avaient entrepris un pèlerinage à Salonique, où demeurait alors leur coryphée Berachiah, les rabbins les dénoncèrent au gouvernement polonais; et, sur leurs instances, tous nos pèlerins furent arrêtés à la frontière et tenus dans une étroite captivité. Les sectaires eurent recours à l'évêque de Podolie,

1. Le fragment qu'on va lire est en grande partie traduit d'un historien allemand, fréquemment cité dans le cours de cet ouvrage, *Peter Beer*, *Histoire des doctrines et opinions des sectes religieuses chez les Juifs*, tom. II, pag. 309 et suiv.

2. C'est ainsi qu'on appelle par abréviation le fondateur de la secte des *nouveaux 'hassidim*, Israël Baalschem. Voy. l'appendice précédent.

alors très puissant, et, en effet, celui-ci leur procura une sauvegarde royale qui leur permit de vivre en Pologne conformément à leurs principes, d'y fonder une secte distincte sous le nom de *zoharites* ou d'*antithalmudistes*, parce qu'ils adoptaient le *Zohar* ou le système kabbalistique comme le fondement de leur religion, et rejetaient le Thalmud. Avant que cette décision fût prise, les deux partis soutinrent, dans les églises de Kamienitz, Podolsky et Lemberg, différentes controverses en présence de plusieurs évêques et officiers de la couronne. En cette circonstance, la nouvelle secte fit publiquement sa profession de foi, qui consistait dans les propositions suivantes [1] :

1° « Nous croyons à tout ce que Dieu nous a, de temps immémorial, communiqué par la tradition et la révélation, et nous nous regardons comme tenus, non seulement à pratiquer ce qui nous est commandé par sa loi, mais encore à pénétrer plus avant dans le sens de nos doctrines, afin d'y découvrir aussi les mystères qui y sont renfermés. Car Dieu n'a-t-il pas dit à Abraham (*Gen.* XVII, 11) : « Je suis le Tout-Puissant ; marche devant moi, et sois sincère ? » N'a-t-il pas dit ailleurs (*Deutéronome*, X, 12) : « Et maintenant, Israël, que demande de toi l'Éternel, ton Dieu, sinon de craindre l'Éternel, ton Dieu, de marcher dans toutes ses voies et de l'aimer ; de servir l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme ; c'est-à-dire de garder les commandements de l'Éternel et les statuts que je t'impose aujourd'hui pour ton bien ? » Tout cela prouve qu'il faut être fidèle à Dieu et à ses préceptes, et s'appliquer à comprendre clairement le sens de la loi ; il faut en outre le respect du Seigneur : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. » (*Prov.* III, 10.)

« Cependant l'amour et la crainte de Dieu ne sont point suffisants : il faut aussi que l'homme reconnaisse la grandeur de Dieu dans ses œuvres. C'est d'après ce principe que David, sur son lit de mort, disait à son fils Salomon (*Chronique*, I, 28, 9) : « Reconnais le Dieu de ton père et sers-le. » Là dessus le *Zohar* demande : « Pourquoi

1. Cette profession de foi rédigée en polonais et en hébreu rabbinique a été publiée simultanément dans ces deux langues, à Lemberg. Comme elle paraissait trop longue à rapporter tout entière, on s'est contenté d'en donner des extraits qui suffiront à en faire connaître l'esprit.

lui a-t-il recommandé d'abord de connaître Dieu, et seulement ensuite de le servir? C'est qu'un culte divin qui n'a pas été précédé de la connaissance de Dieu n'a aucune valeur. » Il faut que ce culte soit fondé sur la sagesse et la vérité. « La sagesse, dit le *nouveau Zohar*, au nom de Simon-ben-Jochaï, la sagesse qui est nécessaire à l'homme consiste à réfléchir sur les secrets du Seigneur, et tout homme qui abandonne ce monde sans avoir acquis cette connaissance sera repoussé de toutes les portes du paradis, quel que soit le nombre des bonnes œuvres dont il pourra d'ailleurs être accompagné. »

Nous lisons dans le même livre : « Celui qui ne sait pas honorer le nom de son Dieu, il vaudrait mieux pour lui qu'il n'eût pas été créé; car Dieu n'a mis l'homme en ce monde que pour qu'il s'efforce d'approfondir les mystères renfermés dans son divin nom. » A propos de ces paroles de David (Ps. 145, 18) : « Dieu est près de ceux qui l'invoquent avec sincérité, » le *Zohar* demande : « Est-il donc possible de ne pas invoquer Dieu sincèrement? — Et il répond : oui. Car celui qui invoque Dieu et ne comprend pas quel est celui qu'il invoque, celui-là est dans l'erreur. Par là il est démontré que c'est un devoir pour tout homme de croire en Dieu et à sa révélation, d'étudier ses lois, de le reconnaître, lui, ses lois et ses jugements, et d'approfondir les mystères de la Thora. Celui qui croit de cette manière accomplit la volonté et l'ordre de Dieu, et celui-là seul mérite réellement le nom d'Israélite. »

2° « Nous croyons que Moïse, les prophètes et tous nos maîtres qui les ont précédés s'expriment souvent dans leurs écrits d'une manière figurée, et qu'un sens mystérieux se cache sous leurs paroles. Ces écrits sont semblables à une femme voilée qui n'expose pas sa beauté à tous les yeux, mais qui exige de ses adorateurs qu'ils se donnent quelque peine pour soulever le voile qui la couvre. C'est ainsi que le voile du symbole enveloppe ces paroles, et toute la sagesse humaine ne parviendrait pas à le soulever, sans l'assistance d'une grâce céleste. En d'autres termes, il est parlé dans la Thora de choses qui ne doivent nullement être prises à la lettre; mais il faut invoquer l'esprit de Dieu, afin qu'il nous aide à découvrir le fruit renfermé sous l'écorce. »

« Nous croyons donc qu'il ne suffit pas de lire les prophètes et d'en comprendre le sens littéral, mais qu'une assistance divine est

nécessaire pour pénétrer le sens réel d'une foule de passages. C'est pourquoi David s'écrie (*Ps.* 119, 18) : « Ouvre-moi les yeux, ô Seigneur, afin que je contemple les merveilles de ta loi. » Si David eût pu tout comprendre à l'aide de l'enseignement ou de ses propres recherches, de quel besoin lui aurait été le secours divin? Mais il l'invoquait, ce secours, afin de pouvoir approfondir les mystères renfermés dans la loi. « Malheur, dit le *Zohar*, malheur à l'homme qui ne voit dans la loi que de simples récits et des paroles ordinaires! Car, si réellement elle ne renfermait que cela, nous pourrions, même aujourd'hui, composer aussi une loi bien plus digne d'admiration. Pour ne trouver que de simples paroles, nous n'aurions qu'à nous adresser aux législateurs de la terre chez lesquels on rencontre souvent plus de grandeur. Il nous suffirait de les imiter et de faire une loi d'après leurs paroles et à leur exemple. Mais il n'en est pas ainsi; chaque mot de la loi renferme un sens élevé et un mystère sublime...

« Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même! C'est dans ce sens que David a dit : « Mon Dieu, ouvre-moi les yeux, afin que je contemple les merveilles de ta loi. » David voulait parler de ce qui est caché sous le vêtement de la loi. »

Il est incontestable que sous la lettre de la loi sont renfermés de grands mystères que tout vrai fidèle doit s'efforcer d'approfondir. A ce propos le *Zohar* dit encore : « La loi ressemble à une belle femme aimée qui se cache dans un endroit secret, et ne laisse voir que son portrait. Si son ami déploie une grande persévérance, s'il se donne des peines infatigables pour arriver jusqu'à elle et lui témoigner de cette manière son respect et sa tendresse, elle lui ouvrira ses portes et lui permettra un libre accès auprès d'elle. »

3° « Nous croyons que de toutes les explications de la loi, celle que donne le *Zohar* est la meilleure et la seule véritable, et que les rabbins, au contraire, lui donnent dans le *Thalmud* un grand nombre de fausses interprétations qui sont en contradiction manifeste avec les attributs divins et la charité enseignée par la loi.

4° « Nous croyons qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'a pas eu de

1. Voy. la 2e partie du présent ouvrage, chap. II.

commencement et n'aura pas de fin; qui seul a créé les mondes et tout ce qu'ils renferment, aussi bien ce que nous connaissons que ce qui nous est inconnu. C'est pourquoi l'Écriture dit (*Deutéronome*, VI, 4) : « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu est un Dieu unique. » On trouve aussi dans les *Psaumes* : « Tu es grand, ô Seigneur! Toi seul accomplis des merveilles. » C'est-à-dire non comme les rois de la terre, qui ne peuvent rien accomplir sans le secours d'autrui; Dieu a créé seul le ciel et la terre, sans aucune autre participation, et seule, sa Providence veille sur tout.

« 5° Nous croyons que, bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, il se compose néanmoins de trois personnes (פרצופים), parfaitement égales l'une à l'autre, parfaitement indivisibles, et qui, à cause de cela, ne font qu'un. La loi mosaïque, aussi bien que les autres prophètes, nous enseigne cette vérité. Le *Zohar* dit : « La loi commence par la lettre ב (beth); cette lettre se compose de deux lignes horizontales réunies à une verticale; ce qui fait allusion aux trois natures divines réunies en une seule. La croyance en cette trinité divine est fondée sur les saintes Écritures, et confirmée par d'innombrables passages. Nous ne voulons en citer ici que quelques-uns : par exemple, Moïse dit (*Gen.* I, 2) : « L'esprit (רוח) des Dieux (אלהים) (au pluriel) flottait sur les eaux. » S'il n'y avait qu'une seule personne divine, Moïse aurait dit : « L'esprit de Jéhovah ou du Seigneur flottait, etc.; » mais il voulait dès le principe établir la trinité en Dieu. Plus loin (*Gen.* I, 26), Dieu dit : « Faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance. » Le *Zohar* commente ainsi ces paroles : Il y en a deux et encore un, ce qui fait trois, et ces trois ne font qu'un [1]. Ailleurs il est dit (*Gen.* III, 22) : « Les Dieux, Jéhovah, dirent : Voici l'homme qui devient semblable à l'un de nous. S'il n'y avait pas trois personnes, il y aurait seulement : « Jéhovah dit, etc. » Pourquoi *les Dieux?* Mais c'est une preuve de la trinité divine. Quand il est dit (*Gen.* XI, 15) : « Jéhovah descendit pour voir la ville et la tour, » voici en quels termes il s'exprime : « Descendons et mettons la confusion dans leur langue, etc. » A qui Jéhovah s'adressait-il? Ce ne pouvait pas être à ses anges qui sont ses serviteurs, et auxquels il aurait

1. Ces paroles du *Zohar* ne se rapportent pas à la trinité divine, mais à la trinité humaine et à certains cas de métempsycose. A. F.

commandé sans employer avec eux la forme de la prière. Mais Dieu parlait ainsi aux personnes divines qui sont ses égales en dignité. « Trois anges apparurent à Abraham (*Gen*. XVIII, 2, 3); il courut au-devant d'eux et dit : Seigneur, etc. » Il en voyait donc trois et ne s'adressait qu'à l'un d'eux, parce que ces trois ne font qu'un. Moïse dit (*Exode*, XII, 7) : « Ils prendront du sang de cet agneau et en mettront sur les deux poteaux et sur le linteau de la porte. » Pourquoi, demande le *Zohar*, pourquoi ce sang doit-il précisément être mis sur trois places? C'est pour que la croyance parfaite en son saint nom éclate sur les trois places. » Ceci fait encore allusion à la trinité divine. « Quel est le peuple si grand, dit Moïse (*Deutéronome*, IV, 7), qui ait les Dieux (Elohim) aussi près de lui que nous? » S'il n'y avait point plusieurs personnes divines, il faudrait ici *El* (Dieu), et non point *Elohim*, les Dieux.

« Jehovah, est-il dit (*Gen*. XIX, 24), fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe une pluie qui venait de Jéhovah. » Preuve nouvelle de plusieurs personnes divines. Dieu dit à Moïse : « Monte vers l'Eternel. » (*Exode*, XXIV, 1). Ici il y aurait simplement : « Monte vers moi, » s'il n'existait plusieurs personnes en Dieu. Sur le passage suivant : « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu est un » (*Deutéron*. VI, 4), voici le commentaire du *Zohar* : « Trois font un » (תלת חד אינון). Il est dit (*Ex*. III, 6) : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Le nom de Dieu, répété devant celui de chacun des patriarches, fait allusion à la Trinité divine. Josué disait (XXIV, 19) : « Vous ne pouvez pas servir Jéhovah, car il est *les Dieux Saints*. » (אלהים קדושים)

« D'une part il y a Jéhovah, de l'autre *les Dieux Saints*, ce qui prouve la Trinité réunie en Dieu. »

« 6° Nous croyons que Dieu apparaît incarné sur la terre, et alors il boit, il mange et accomplit d'autres actions humaines ; mais il est dégagé de tout péché. La preuve en est dans ce que dit Moïse (*Gen*. VI, 3) : « Quoiqu'il soit chair. » Le *Zohar* donne de ces paroles l'explication suivante : « Dieu devient chair, pour se tourner vers le corps ; ce qui veut dire qu'au moment de la création, Dieu s'incarna dans Adam, et lorsque ce dernier eut péché, Dieu se retira de lui et en demeura éloigné jusqu'à ce qu'il s'incarnât de nouveau dans ce même corps. « A propos des quatre éléments, le feu, l'eau, l'air et

la terre, le *Zohar* dit : « Dieu se revêtit de ces éléments et il eut un corps. » Ne lisons-nous pas dans Moïse (*Ex* : XX, 115, 19) : « Le peuple vit la voix, etc.? » Pourquoi n'y a-t-il pas que la voix fut entendue? Mais Dieu se montra cette fois aux Israélites sous une forme humaine afin de les instruire qu'un jour, à l'époque du Messie, il apparaîtrait de nouveau sous la même forme. Dieu dit par l'organe de Moïse : « Je marcherai au milieu de vous. » (*Lév.* XXVI, 12). Le livre *Jalkut* ילקוט explique ainsi ces paroles : « Ceci nous rappelle un monarque qui se promène dans son jardin et devant qui le jardinier confus cherche à se cacher. Afin de le rassurer, le roi s'adresse à lui et lui dit avec douceur : Que crains-tu, mon fils? Vois, je suis un homme comme toi, et je marche à tes côtés. C'est ainsi que Dieu revêtit une forme humaine afin d'instruire humainement les hommes. C'est aussi pourquoi le prophète s'écrie (*Isaïe*, XXX, 20) : « Tes yeux verront ton maître. » Quand Dieu dit (*Deut.* XXXII, 40) : « J'élève ma main vers le ciel, » il ne pouvait, puisqu'il remplit tout de sa présence, prononcer ces paroles qu'en tant qu'homme et marchant sur la terre. Que signifient ces paroles du prophète Amos : « Dieu a établi son faisceau sur la terre, » sinon que par ce faisceau il entend la réunion des trois personnes divines tandis qu'il habitait la terre? Nous trouvons dans Salomon ces paroles (*Cantiq*, V, 1) : « J'entrai dans mon jardin, etc., et je mangeai de mon miel. » Comment, demande le *Zohar*, comment peut-on dire de Dieu, dont il est question durant tout le cours de ce chant, qu'il a bu et qu'il a mangé? Mais ceci ressemble à un ami qui en visite un autre, et fait pour lui plaire mainte chose qu'il n'a pas coutume de faire ; par exemple, il mange sans avoir faim et boit sans avoir soif. Ainsi fait Dieu quand il apparaît aux hommes, puisqu'alors il descend à toutes les occupations et à toutes les actions humaines.

« 7° Nous croyons que Jérusalem ne doit jamais être rebâtie. Car il est dit dans l'Écriture (*David*, IX, 27) : « Le peuple d'un puissant monarque détruira la ville et le sanctuaire. La destruction sera complète comme par un déluge. » Le prophète Jérémie dit aussi (IV, 6) : « Les péchés de la ville de mon peuple (Jérusalem) sont bien plus grands que les péchés de Sodome, qui a été détruite de fond en comble. » Si l'on ne doit plus rebâtir Sodome, bien moins encore Jérusalem sera-t-elle reconstruite, puisque le prophète dit

expressément que les péchés de Jérusalem surpassent ceux de Sodome.

« 8° Nous croyons que les Juifs attendent en vain le Messie mortel qui, d'après leur croyance, doit les délivrer, les élever au-dessus de toutes les nations, et leur apporter richesses et grandeurs. Mais Dieu lui-même apparaîtra sous une enveloppe humaine et rachètera les hommes de la perdition qu'ils ont encourue par la faute de leurs ancêtres; cependant il ne rachètera pas seulement les Juifs, mais tous ceux qui auront foi en lui, tandis que les incrédules seront tous plongés dans les abîmes de l'enfer. »

A cette profession de foi rédigée pour le public se mêlèrent une organisation et des croyances secrètes. Aussi la secte des zoharites, même après avoir embrassé le christianisme, a-t-elle conservé son cachet particulier, la discipline à la fois militaire et monacale, et probablement ses anciens dogmes. Le but de son fondateur, autant qu'on en peut juger par la conduite extérieure et par les lettres qu'il adressait à ses anciens frères pour les engager à recevoir le baptême, paraît avoir été de conduire les juifs à travers le christianisme à un mysticisme particulier, fondé sur la doctrine du *Zohar* et sur l'ancienne idée de la suprématie du peuple juif. C'est surtout le principe de la foi que Frank cherchait à accréditer parmi les siens et parmi les juifs en général; c'est grâce à ce principe et par son seul concours qu'il prétendait leur révéler des vérités inconnues jusqu'à lui. Dans ce cas le christianisne n'eût été à ses yeux qu'une simple préparation à la doctrine nouvelle, absolument ce que le judaïsme est aux yeux des chrétiens. Telle paraît avoir été aussi l'opinion de Sabbathaï-Zévy, par rapport à toutes les religions actuellement existantes, tant la musulmane que la chrétienne. Il pensait que l'homme n'étant jamais entièrement abandonné de Dieu, il y a dans tous les grands cultes de la terre quelque chose de saint et de vrai, et que la tâche du véritable Israélite, c'est-à-dire de celui qui a pris pour base de sa foi la kabbale et le *Zohar*, était d'attirer à lui les éléments de sainteté répandus dans les autres religions, afin de les leur rendre ensuite ennoblis et purifiés par ses propres croyances. C'est sans doute en vertu de ce principe qu'il adopta lui-même l'islamisme, comme Frank, à son exemple, adopta la religion catholique, et qu'il attira sur ses pas un nombre considérable de ses

partisans. On ne saurait mieux caractériser cette manière de voir qu'en l'appelant une sorte d'éclectisme religieux : et en effet, ne trouve-t-on pas quelque chose de semblable, je ne dis pas seulement dans le néoplatonisme, mais dans les écoles religieuses et philosophiques d'Alexandrie? Le caractère commun de ces différentes écoles, n'est-ce pas d'avoir voulu embrasser dans une même conviction, sinon dans un même système, le christianisme et les éléments les plus *saints* de la philosophie païenne, la mythologie grecque transformée par l'interprétation symbolique et la plupart des anciennes religions de l'Orient?

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

TROISIÈME PARTIE.

Pages

APPENDICE.

A Monsieur V. Cousin,

Pair de France, ancien Ministre et Membre du Conseil royal de l'Instruction publique, etc.

MONSIEUR,

Vous daignerez accepter l'hommage de ce livre, pour lequel vous avez déjà témoigné la plus bienveillante sollicitude. Depuis le jour où j'en ai conçu la première pensée jusqu'à celui où je l'ai cru mûr pour la presse, votre intérêt ne lui a pas manqué un seul instant. Ce sont vos conseils, j'oserais presque dire vos sollicitations, qui m'ont donné le courage d'y consacrer quatre ans de veilles et d'incessantes recherches. Enfin, vous lui avez ouvert les portes de l'Académie

des sciences morales et politiques, et l'exemple de votre propre bienveillance n'est sans doute pas étranger à l'accueil qu'il a trouvé près de cette illustre compagnie.

Cependant, ce faible témoignage de ma reconnaissance et de mon respect ne se fonde pas seulement sur des motifs personnels. En publiant le résultat de mes études sur l'une des questions les plus obscures de l'histoire de la philosophie, aurais-je pu ne pas me rappeler que cette science, sans laquelle la philosophie elle-même est sans base, sans vérité et sans étendue, c'est vous, Monsieur, qui l'avez pour ainsi dire créée en France ; que ce sont vos travaux et votre influence qui l'ont élevée en peu de temps au rang qu'elle occupe aujourd'hui et d'où elle ne peut plus descendre? Or, avec le rôle que vous lui avez fait, l'histoire de la philosophie n'est pas seulement une œuvre de science ; c'est aussi une œuvre de réparation et de justice ; c'est l'unité intellectuelle et le respect du genre humain substitués à l'orgueil individuel et aux dédaigneuses prétentions des systèmes ; c'est la part de chacun et de tous, des temps et des hommes, des peuples comme des individus, dans ce travail commun de l'intelligence, qui a commencé avec la société, qui ne finira qu'avec elle, et dont le champ c'est l'infini. C'est à cette pensée que j'ai voulu m'associer dans la mesure de mes forces. C'est ainsi que j'ai compris votre appel à tous ceux qui aiment la philosophie pour elle-même et qui ont foi dans sa sainte cause. Pour ceux-là, il n'existe point de préoccupations de circonstance. Ils seront assez patients pour laisser mourir de sa propre impuissance ce petit parti rétrograde qui s'agite au milieu de nous, oubliant dans son aveuglement qu'il n'aurait pas pu naître sans le mouvement spiritualiste et religieux, récemment imprimé aux esprits par la régénération des études philosophiques.

Je termine en exprimant le vœu que ce laborieux fruit de mes efforts ne soit pas un hommage trop indigne de vous, et que, daus tous les cas, il vous laisse au moins la persuasion de mon dévouement respectueux.

Ad. Franck.

ERRATA.

Page	Ligne	Au lieu de	Lisez
48	22	*θειοτέρα*	*θειοτέρᾳ*
52	24	*thanaims*	thanaïm
57	22	*ou*	on
63	28	voici *les* noms	voici ces noms
66	25	יררע	יודע
68	18	קרמי	קדמי
Ib.	*ib.*	ונחורא	ונהורא
97	24	איחו	איהו
99	24	*θρόνὸν*	*θρόνον*
144	12	qui *les* régissent	qui le régissent
150	16	*cadinaux*	cardinaux
183	16	chaque *sephiroth*	chaque sephirah
186	27	דהבי ורישא	דהוי ברישא
206	15	avant que *les* formes	avant que ces formes.
239	28	ברשית	בראשית
246	28	*θοορίαν*	*θεορίαν*
273	22	on *lût*	on lut
277	28	כמת	חכמת
323	28	*ἀποδιδρόσκειν*	*ἀποδιδράσκειν*
328	28	*διοφερόντως*	*διαφερόντως*
346	20	*teruimus*	terminus

